تجسیم و تشبیه خداوند

از دیدگاه وهابیت در ترازوی نقد

مجمع جهانی شیعه شناسی

جواد باسری

بسم الله الرحمن الرحیم

تجسیم و تشبیه خداوند از دیدگاه وهابیت در ترازوی نقد

نویسنده:

جواد بامری

ناشر چاپی:

مجتمع جهانی شیعه شناسی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

فهرست ----- ۵

تجسیم و تشبیه خداوند از دیدگاه وهابیت در ترازوی نقد ----- ۱۸

مشخصات کتاب ----- ۱۸

اشاره ----- ۱۸

فهرست مطالب ----- ۲۳

مقدمه ناشر ----- ۴۴

مقدمه مؤلف ----- ۴۶

بخش اول:تشبیه و تجسیم خداوند از دیدگاه متکلمان و اندیشمندان ----- ۴۸

اشاره ----- ۴۸

فصل اول: معانی تشبیه ----- ۴۹

معانی لفظی و اصطلاحی تشبیه ----- ۴۹

فصل دوم: نفی جسمانیت ----- ۵۲

درآمد ----- ۵۲

تجسیم خدا از دیدگاه وهابیت ----- ۵۲

نفی جسمانیت خداوند از دیدگاه شیخ طوسی ----- ۵۳

دلایل نفی جسمانیت خدا ----- ۵۳

جا نداشتن و در سویی نبودن خداوند ----- ۵۵

نفی جسمانیت خدا ----- ۵۶

نفی مکان و جهت از خدا ----- ۵۷

نفی جسمانیت خداوند از منظر قرآن ----- ۵۸

نفی جسمانیت خداوند از دیدگاه امامیه و معتزله ----- ۵۹

دیدگاه فلاسفه و متکلمین درباره ذات خداوند ----- ۶۰

اشاره ----- ۶۰

دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی ----- ۶۰

دیدگاه علّامه طباطبایی ۶۰
دیدگاه فخر رازی ۶۱
دیدگاه جرجانی ۶۱
دیدگاه عبدالقاهر باقلانی ۶۲
دیدگاه قاضی عبدالجبار ۶۲
دیدگاه مرحوم مظفر ۶۲
خلاصه ی کلام ۶۳
فصل سوم: نقد و بررسی دیدگاه های رؤیت خداوند ۶۴
دلایل امکان رؤیت ۶۴
دلایل عقلی قائلین به رؤیت ۶۴
پاسخ منکرین رؤیت ۶۵
دیدگاه های مسئله ۶۶
پاسخ منکرین رؤیت به اشاعره ۶۷
نقد توجیه اول: ۶۷
نقد توجیه دوم: ۶۹
دلایل عقلی قائلین به عدم امکان رؤیت ۶۹
اشاره ۶۹
اول: نظریه ی علامه طباطبایی ۷۱
دوم: نظریه ملاصدرا ۷۲
سوم: نظریه ی تفتازانی ۷۲
چهارم: نظریه ی ماتریدی ۷۴
پنجم: نظریه ی شیخ محمد عبده ۷۵
اشکال موافقین رؤیت مادی ۷۶
اشاره ۷۶
رؤیت خداوند حسی نیست ۷۶
رؤیت در آخرت ۷۷

خلاصه ی کلام ---------- ۷۷

فصل چهارم: وهابیت منادیان جسمانیت خدا ---------- ۷۹

اندیشه های احمد بن حنبل ---------- ۷۹

اندیشه های اشعری ---------- ۸۱

اندیشه های شافعی و مالکی ---------- ۸۳

علمای اهل سنت و دیوبند ---------- ۸۳

تصریح علمای اهل سنت به تجسیم ابن تیمیه ---------- ۸۴

تشبیه و تجسیم در کتب وهابیت ---------- ۸۸

خلاصه ی کلام ---------- ۸۹

فصل پنجم: اندیشه های کفرآلود ---------- ۹۰

اعتقادات نظریه پرداز فرقه وهابیت ---------- ۹۰

دیدگاه سقاف شافعی ---------- ۹۳

دیدگاه محمد اشرف ---------- ۹۵

دیدگاه بغوی ---------- ۹۵

دیدگاه زهاوی ---------- ۹۵

ابن قیم و اثبات اعضا برای خدا ---------- ۹۶

ابن تیمیه و اثبات اعضاء برای خدا ---------- ۹۶

بربهاری وهابی و اثبات اعضاء برای خدا ---------- ۹۹

دیدگاه محمد بن عبدالوهاب ---------- ۹۹

دیدگاه ابوحنیفه ---------- ۱۰۰

خلاصه ی کلام ---------- ۱۰۰

فصل ششم: معنا شناسی صفات الهی ---------- ۱۰۱

صفات خبری ---------- ۱۰۱

صفات خبری از دیدگاه طبری ---------- ۱۰۳

نقد و بررسی صفات الهی ---------- ۱۰۳

اشاره ---------- ۱۰۳

۱- نظریه ی اثبات صفات بدون تأویل ----- ۱۰۴
اشاره ----- ۱۰۴
فرقه های اهل حدیث در منع تأویل ----- ۱۰۴
نظرات علمای وهابی ----- ۱۰۵
۲- نظریه تأویل ----- ۱۰۸
اشاره ----- ۱۰۸
تأویل صفات نزد بعض اشاعره ----- ۱۱۰
تأویل صفات نزد ماتریدیه ----- ۱۱۲
ملاصدرا و تأویل آیات ----- ۱۱۴
۳- نظریه ی تفویض و توقف ----- ۱۱۶
۴- نظریه ی تشبیه و تجسیم ----- ۱۱۷
اشاره ----- ۱۱۷
ادله قائلین به تأویل صفات ----- ۱۱۸
همخوانی عقائد پیامبر اکرم| با یهود ----- ۱۱۹
خلاصه ی کلام ----- ۱۲۰
فصل هفتم: متشابهات از دیدگاه وهابیت ----- ۱۲۲
اشاره ----- ۱۲۲
توصیف شهرستانی از ظهور اندیشه تشبیه و تجسیم ----- ۱۲۳
روایات تجسیم و تشبیه در کتاب التوحید ابن خزیمه ----- ۱۲۵
توصیف ابن خلدون از ظهور اندیشه تشیبه و تجسیم ----- ۱۲۶
دلایل جسمانیت خدا از دیدگاه عامه ----- ۱۲۹
اشاره ----- ۱۲۹
ارزیابی دلایل عامه ----- ۱۳۰
نقد و بررسی ----- ۱۳۰
علل گرایش به تشبیه ----- ۱۳۲
اشاره ----- ۱۳۲

اول: اخبار جعلی ---------- ۱۳۲
دوم: عدم دقت در سند خبر ---------- ۱۳۳
سوم: عدم کتابت حدیث ---------- ۱۳۴
چهارم: عدم دقت در قرآن ---------- ۱۳۵
دیدگاه امامیه ---------- ۱۳۶
اشاره ---------- ۱۳۶
امام صادق× و ترسیم مذهب حق ---------- ۱۳۸
هستی و وجود مساوی با محسوس و مادی ---------- ۱۳۹
عقیده به تشبیه و تجسیم وارداتی است ---------- ۱۴۰
صفات خداوند از دیدگاه محمد بن علی ---------- ۱۴۱
دیدگاه صدر المتألهین ---------- ۱۴۵
دیدگاه شهید صدر ---------- ۱۴۷
آیات و روایات متشابه ---------- ۱۴۷
صدرالمتألهین وآیات متشابه ---------- ۱۵۱
خلاصه ی کلام ---------- ۱۵۲
فصل هشتم: نقد و بررسی آرای قفاری ---------- ۱۵۳
آرای قفاری در بوته ی نقد ---------- ۱۵۳
امامیه اتفاق نظر بر نفی جسمانیت دارند ---------- ۱۵۶
تهمت تجسیم و تشبیه به شیعه ---------- ۱۵۹
نقد و بررسی ---------- ۱۶۰
خلاصه ی کلام ---------- ۱۶۳
فصل نهم: عقائد هشام بن حکم در ترازوی قضاوت ---------- ۱۶۵
هشام بن حکم و عقیده به تشبیه ---------- ۱۶۵
تبرئه ی هشام از قول به تجسیم ---------- ۱۶۵
اتهامات به هشام بن حکم ---------- ۱۷۲
نکته ها ---------- ۱۷۳

اشاره ---------- ۱۷۳
«جسم لا کالاجسام» در کلام هشام ---------- ۱۷۴
«جسم لا کالاجسام» در کتب اهل سنت ---------- ۱۷۵
سید مرتضی در دفاع از هشام ---------- ۱۷۵
اعتراف شهرستانی به برائت هشام ---------- ۱۷۶
نسبت تشبیه و تجسیم به بزرگان شیعه ---------- ۱۷۶
دلایل منسوب به هشام در اثبات تجسیم ---------- ۱۷۸
نفی جسمانیت خداوند در کلام اهل بیت^ ---------- ۱۸۲
نهی از جسم و صورت در کلام اهل بیت^ ---------- ۱۸۵
خلاصه ی کلام ---------- ۱۸۸
فصل دهم: نقد و بررسی عقیده ابن تیمیه ---------- ۱۸۹
عقیده ابن تیمیه درباره ی خدا ---------- ۱۸۹
نقد و بررسی کلام ابن تیمیه ---------- ۱۹۱
دیدگاه غزالی ---------- ۱۹۳
دیدگاه ابن اثیر جزری ---------- ۱۹۴
دیدگاه جوینی ---------- ۱۹۵
مذمت یاران تشبیهی ---------- ۱۹۵
اثبات چشم و صورت و دست برای خدا ---------- ۱۹۶
معتزله و وجه الله ---------- ۱۹۷
خلاصه ی کلام ---------- ۱۹۸
فصل یازدهم: اوصاف خدا ---------- ۱۹۹
اشاره ---------- ۱۹۹
خنده ی خداوند ---------- ۱۹۹
خدا بیهوده می خندد و تعجب می کند ---------- ۲۰۱
جراحت پای خداوند ---------- ۲۰۱
کمر خدا ---------- ۲۰۲

هروله ی خداوند ۲۰۳
قامت خداوند ۲۰۴
حدیث عرق اسب ۲۰۴
دوش خداوند ۲۰۵
پوشش خداوند ۲۰۶
خدا مقابل نمازگزار ۲۰۶
قرار گرفتن خداوند در برابر نمازگزار ۲۰۷
نقد: ۲۰۷
مکان خدا قبل از خلقت جهان ۲۰۷
خداوند در میان ابرهای ضخیم ۲۰۸
نقد و بررسی ۲۰۸
منزل خدا ۲۱۰
نزول و بازگشت خداوند به آسمان هفتم ۲۱۱
نقد و بررسی ۲۱۴
دیدگاه علامه طباطبایی ۲۱۴
نظریه ی آیت الله معرفت ۲۱۶
بازو و سینه ی خدا ۲۱۷
در گوشی حرف زدن خدا ۲۱۷
خلاصه ی کلام ۲۱۸
بخش دوم:تشبیه و تجسیم در آینه ی وحی ۲۱۹
اشاره ۲۱۹
فصل اول: بیان دیدگاه ها در آیه ۴۲ سوره ی قلم ۲۲۰
اشاره ۲۲۰
نظریه ی بن باز ۲۲۰
نظریه ی صاحب ارشاد ۲۲۱
نظریه ی صاحب المنار ۲۲۱

نظریه ی زمخشری ----- ۲۲۲
نظریه ی کابلی ----- ۲۲۲
نظریه ی طبرسی ----- ۲۲۳
نظریه ی علامه طباطبایی ----- ۲۲۳
نظریه ی آیت الله مکارم شیرازی ----- ۲۲۴
نظریه ی علامه محمد جواد مغنیه ----- ۲۲۴
اثبات «پا» برای خداوند ----- ۲۲۵
خدا دارای ساق است ----- ۲۲۶
حجاب کاشف از نور ----- ۲۲۷
خداوند منزه از داشتن ساق است ----- ۲۲۸
فصل دوم: بیان دیدگاه ها در آیه ۵ سوره ی طه ----- ۲۲۹
اشاره ----- ۲۲۹
دیدگاه ابن تیمیه ----- ۲۲۹
نقد و بررسی ----- ۲۳۰
طبری منکر جلوس خدا بر عرش است ----- ۲۳۱
دیدگاه ابن قیم ----- ۲۳۳
دیدگاه اشاعره ----- ۲۳۴
نقد و بررسی ----- ۲۳۴
دیدگاه ابن حجر ----- ۲۳۵
دیدگاه عبد القاهر بغدادی ----- ۲۳۵
دیدگاه فخر رازی ----- ۲۳۶
عرش از دیدگاه طبرسی ----- ۲۳۷
عرش در لغت ----- ۲۳۷
دیدگاه تفسیر نسفی ----- ۲۳۸
دیدگاه علّامه طباطبایی ----- ۲۳۸
دیدگاه فیض کاشانی ----- ۲۳۹

دیدگاه آیت الله معرفت ---------- ۲۴۰
دیدگاه ابن تیمیه در مورد آیه ی عرش ---------- ۲۴۰
نقد: ---------- ۲۴۱
نزول و صعود خداوند ---------- ۲۴۲
نقد و بررسی ---------- ۲۴۳
عرش از دیدگاه ابن عربی ---------- ۲۴۳
عرش از دیدگاه علامه طباطبایی ---------- ۲۴۳
عرش از دیدگاه روایات وهابیت ---------- ۲۴۵
خدا بر عرش استیلا یافت ---------- ۲۴۶
خداوند بر عرش تکیه داده است ---------- ۲۴۷
عرش پشت قوچ است ---------- ۲۴۸
خروش و آرامش عرش ---------- ۲۴۸
خدا سوار بر پشه ---------- ۲۴۸
آویزان شدن خدا با طناب ---------- ۲۵۳
خدا در آسمان ---------- ۲۵۴
حاملان عرش ---------- ۲۵۵
عرش بر روی آب ---------- ۲۵۶
خدا نمی تواند همه جا باشد ---------- ۲۵۹
آیا عرش او بر آب است؟ ---------- ۲۶۰
مصاحبه ی رئیس نصاری با امیرالمؤمنین× ---------- ۲۶۱
فصل سوم: بیان دیدگاه ها در آیه ۲۵۵ سوره ی بقره ---------- ۲۶۶
اشاره ---------- ۲۶۶
کرسی های گوناگون برای خدا! ---------- ۲۶۶
نقد و بررسی: ---------- ۲۶۷
کرسی خداوند از دیدگاه زمخشری ---------- ۲۶۸
کرسی خداوند از دیدگاه فخر رازی ---------- ۲۶۹

کرسی خداوند از دیدگاه علامه طباطبایی ---------- ۲۷۰
کرسی خداوند از دیدگاه طبرسی ---------- ۲۷۱
کرسی خداوند از دیدگاه آیت الله معرفت ---------- ۲۷۲
کرسی همان علم خداست ---------- ۲۷۲
همه چیز در کرسی است ---------- ۲۷۳
خدا بر روی کرسی می نشیند ---------- ۲۷۳
دیدگاه جوینی ---------- ۲۷۴
دیدگاه ابن قیم ---------- ۲۷۵
کرسی مثل دو کفش است ---------- ۲۷۶
کرسی در لغت ---------- ۲۷۷
استواء در لغت ---------- ۲۷۸
استواء از دیدگاه طبرسی ---------- ۲۷۹
استواء از دیدگاه آلوسی ---------- ۲۷۹
استواء از دیدگاه آیت الله معرفت ---------- ۲۷۹
دیدگاه های مختلف ---------- ۲۸۰
سؤالات ابو قره پیرامون کرسی ---------- ۲۸۲
فصل چهارم: بیان دیدگاه ها در آیه ی ۲۷ سوره ی رحمان ---------- ۲۸۶
اشاره ---------- ۲۸۶
دیدگاه وهابیت ---------- ۲۸۶
دیدگاه جوینی ---------- ۲۸۷
دیدگاه زمخشری ---------- ۲۸۷
دیدگاه فخر رازی ---------- ۲۸۷
دیدگاه علامه ی طباطبایی ---------- ۲۸۸
دیدگاه آیت الله مکارم ---------- ۲۸۹
فصل پنجم: بیان دیدگاه ها در آیه ۷۵ سوره ی ص ---------- ۲۹۱
اشاره ---------- ۲۹۱

دیدگاه زمخشری ---------- ۲۹۲
دیدگاه صاحب تفسیر کابلی ---------- ۲۹۳
دیدگاه صاحب تفسیر لاهیجی ---------- ۲۹۳
دیدگاه ملافتح الله کاشانی ---------- ۲۹۳
دیدگاه راغب اصفهانی ---------- ۲۹۴
دیدگاه طبرسی ---------- ۲۹۵
دیدگاه علامه ی طباطبایی ---------- ۲۹۵
دیدگاه آیهٔ الله مکارم ---------- ۲۹۶
توان و قدرت ---------- ۲۹۷
فصل ششم: بیان دیدگاه ها در آیه ۱۱۵ سوره ی بقره ---------- ۲۹۸
اشاره ---------- ۲۹۸
معتزله و وجه الله ---------- ۲۹۸
نظریه ی زمخشری ---------- ۲۹۹
نظریه ی بیضاوی ---------- ۳۰۰
نظریه ی علامه ی طباطبایی ---------- ۳۰۰
نظریه علامه جوادی آملی ---------- ۳۰۰
نظریه ی ملامحسن فیض کاشانی ---------- ۳۰۱
نظریه ی طبرسی ---------- ۳۰۱
خدای نوجوان ---------- ۳۰۲
دیدگاه اهل سنت در مورد حدیث نوجوانی خدا ---------- ۳۰۳
چهره ی زیبا ---------- ۳۰۷
شمایل جوان ---------- ۳۰۷
خدای بی ریش ---------- ۳۰۸
خدای وهابیت جوانی پر مو ---------- ۳۰۸
نفی چهره از خداوند در کلام امام صادق(ع) ---------- ۳۰۹
خدا شبیه عروس است ---------- ۳۱۰

چشمان خدا أعوج او را با دجال اشتباه نگیرید! ---- ۳۱۱
چشم خدا ---- ۳۱۲
اثبات دست و انگشت برای خداوند ---- ۳۱۲
فصل هفتم: بیان دیدگاه ها در مورد آیه ی ۱۰ سوره ی فتح ---- ۳۱۶
اشاره ---- ۳۱۶
اثبات دست برای خداوند در کلام وهابیت ---- ۳۱۶
دیدگاه اشاعره ---- ۳۱۷
دیدگاه ابوحنیفه ---- ۳۱۷
دیدگاه زمخشری ---- ۳۱۷
دیدگاه کابلی ---- ۳۱۸
دیدگاه طبرسی ---- ۳۱۹
دیدگاه فیض کاشانی ---- ۳۱۹
دیدگاه علاّمه ی طباطبایی ---- ۳۲۰
ید الله در کلام وهابیت ---- ۳۲۱
دست به معنای قدرت و نعمت ---- ۳۲۴
دست یعنی نیرو و قدرت ---- ۳۲۵
رفع اشتباه ---- ۳۲۶
فصل هشتم: بیان دیدگاه ها در آیه ۲۲ سوره ی فجر ---- ۳۳۱
اشاره ---- ۳۳۱
دیدگاه آلوسی ---- ۳۳۱
دیدگاه زمخشری ---- ۳۳۱
دیدگاه فخر رازی ---- ۳۳۲
دیدگاه امام الحرمین جوینی ---- ۳۳۲
دیدگاه طبرسی ---- ۳۳۲
دیدگاه ملا فتح الله کاشانی ---- ۳۳۳
دیدگاه علاّمه ی طباطبایی ---- ۳۳۳

دیدگاه محمد هادی معرفت ----- ۳۳۴
فرمان پروردگار می رسد ----- ۳۳۴
فصل نهم: بیان دیدگاه ها در آیه ی ۶۴ سوره ی مائده ----- ۳۳۶
اشاره ----- ۳۳۶
دیدگاه فخر رازی ----- ۳۳۶
دیدگاه زمخشری ----- ۳۳۷
دیدگاه صاحب تفسیر کابلی ----- ۳۳۸
دیدگاه علّامه ی طباطبایی ----- ۳۳۸
دیدگاه صاحب تفسیر قمی ----- ۳۳۹
دیدگاه علامه مغنیه ----- ۳۳۹
دیدگاه آیهٔ الله مکارم ----- ۳۴۰
نتیجه گیری ----- ۳۴۰
کتابنامه ----- ۳۴۲
درباره مرکز ----- ۳۵۸

تجسیم و تشبیه خداوند از دیدگاه وهابیت در ترازوی نقد

مشخصات کتاب

سرشناسه : بامری، جواد، ۱۳۶۰ -

عنوان و نام پدیدآور : تجسیم و تشبیه خداوند از دیدگاه وهابیت در ترازوی نقد/ جواد بامری ؛ [به سفارش مجمع جهانی شیعه شناسی].

مشخصات نشر : قم: دارالتهذیب، ۱۳۹۵.

مشخصات ظاهری : ۳۴۵ ص.

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس.

موضوع : تشبیه (خداشناسی)

موضوع : وهابیه -- دفاعیه ها و ردیه ها

شناسه افزوده : مجمع جهانی شیعه شناسی

رده بندی کنگره : BP۲۱۷/۶/ب۲ت۳ ۱۳۹۵

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۴۲

شماره کتابشناسی ملی : ۴۲۰۴۴۹۶

ص: ۱

اشاره

نام کتاب: تجسیم و تشبیه خداوند از دیدگاه وهابیت در ترازوی نقد

نویسنده:جواد بامری

ویراستار:روح الله شیاسی

صفحه آرا: سید ابراهیم امینی

ناشر:انتشارات دار التهذیب

نوبت چاپ: اول

تاریخ چاپ:. ۱۳۹۵

شمارگان: ۱۰۰۰ جلد

قیمت (گالینگور): ۱۷۰۰۰ تومان

قیمت (شومیز): ۱۵۰۰۰ تومان

ص: ۳

عکس

ص: ۴

این اثر نـاچیز را به ارواح پاک ائمه معصومین علیهم السـلام و وجود نازنین حضـرت ولی عصـر، ارواح مطهر همه ی شـهیدان، خصوصاً شهید والا مقام، حاج مهدی باکری تقدیم می نمایم.

ص: ۵

فهرست مطالب

مقدمه ناشر ۱۷

مقدمه مؤلف ۱۹

بخش اول: تشبیه و تجسیم خداوند از دیدگاه متکلمان و اندیشمندان ۲۱

فصل اول: معانی تشبیه ۲۲

معانی لفظی و اصطلاحی تشبیه ۲۲

فصل دوم: نفی جسمانیت ۲۵

درآمد ۲۵

تجسیم خدا از دیدگاه وهابیت ۲۵

نفی جسمانیت خداوند از دیدگاه شیخ طوسی ۲۶

دلایل نفی جسمانیت خدا ۲۶

جا نداشتن و در سویی نبودن خداوند ۲۸

نفی جسمانیت خدا ۲۹

نفی مکان و جهت از خدا ۳۰

نفی جسمانیت خداوند از منظر قرآن ۳۱

نفی جسمانیت خداوند از دیدگاه امامیه و معتزله ۳۲

دیدگاه فلاسفه و متکلمین درباره ذات خداوند ۳۳

دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی ۳۳

دیدگاه علّامه طباطبایی ۳۳

دیدگاه فخر رازی ۳۴

دیدگاه جرجانی ۳۴

دیدگاه عبدالقاهر باقلانی ۳۵

ص: ۶

دیدگاه قاضی عبدالجبار ۳۵

دیدگاه مرحوم مظفر ۳۵

خلاصه ی کلام ۳۶

فصل سوم: نقد و بررسی دیدگاه های رؤیت خداوند ۳۷

دلایل امکان رؤیت ۳۷

دلایل عقلی قائلین به رؤیت ۳۷

پاسخ منکرین رؤیت ۳۸

دیدگاه های مسئله ۳۹

پاسخ منکرین رؤیت به اشاعره ۴۰

نقد توجیه اول: ۴۰

نقد توجیه دوم: ۴۲

دلایل عقلی قائلین به عدم امکان رؤیت ۴۲

اول: نظریه ی علامه طباطبایی ۴۴

دوم: نظریه ملاصدرا ۴۵

سوم: نظریه ی تفتازانی ۴۵

چهارم: نظریه ی ماتریدی ۴۷

پنجم: نظریه ی شیخ محمد عبده ۴۸

اشکال موافقین رؤیت مادی ۴۹

رؤیت خداوند حسی نیست ۴۹

رؤیت در آخرت ۵۰

خلاصه ی کلام ۵۰

فصل چهارم: وهابیت منادیان جسمانیت خدا ۵۲

اندیشه های احمد بن حنبل ۵۲

اندیشه های اشعری ۵۴

اندیشه های شافعی و مالکی ۵۶

علمای اهل سنت و دیوبند ۵۶

تصریح علمای اهل سنت به تجسیم ابن تیمیه ۵۷

تشبیه و تجسیم در کتب وهابیت ۶۱

خلاصه ی کلام ۶۲

فصل پنجم: اندیشه های کفرآلود ۶۳

اعتقادات نظریه پرداز فرقه وهابیت ۶۳

دیدگاه سقاف شافعی ۶۶

دیدگاه محمد اشرف ۶۸

دیدگاه بغوی ۶۸

دیدگاه زهاوی ۶۸

ابن قیم و اثبات اعضا برای خدا ۶۹

ابن تیمیه و اثبات اعضاء برای خدا ۶۹

بربهاری وهابی و اثبات اعضاء برای خدا ۷۲

دیدگاه محمد بن عبدالوهاب ۷۲

دیدگاه ابوحنیفه ۷۳

خلاصه ی کلام ۷۳

فصل ششم: معنا شناسی صفات الهی ۷۴

صفات خبری ۷۴

صفات خبری از دیدگاه طبری ۷۶

نقد و بررسی صفات الهی ۷۶

۱- نظریه ی اثبات صفات بدون تأویل ۷۷

۲- نظریه تأویل ۸۱

۳- نظریه ی تفویض و توقف ۹۰

۴- نظریه ی تشبیه و تجسیم ۹۰

خلاصه ی کلام ۹۴

فصل هفتم: متشابهات از دیدگاه وهابیت ۹۵

توصیف شهرستانی از ظهور اندیشه تشبیه و تجسیم ۹۶

روایات تجسیم و تشبیه در کتاب التوحید ابن خزیمه ۹۸

توصیف ابن خلدون از ظهور اندیشه تشیبه و تجسیم ۹۹

ص: ۸

دلایل جسمانیت خدا از دیدگاه عامه ۱۰۲

ارزیابی دلایل عامه ۱۰۳

علل گرایش به تشبیه ۱۰۵

اول: اخبار جعلی ۱۰۵

دوم: عدم دقت در سند خبر ۱۰۶

سوم: عدم کتابت حدیث ۱۰۷

چهارم: عدم دقت در قرآن ۱۰۸

دیدگاه امامیه ۱۰۹

امام صادق علیه السلام و ترسیم مذهب حق ۱۱۱

هستی و وجود مساوی با محسوس و مادی ۱۱۲

عقیده به تشبیه و تجسیم وارداتی است ۱۱۳

صفات خداوند از دیدگاه محمد بن علی ۱۱۴

دیدگاه صدر المتألهین ۱۱۸

دیدگاه شهید صدر ۱۲۰

آیات و روایات متشابه ۱۲۰

صدرالمتألهین وآیات متشابه ۱۲۴

خلاصه ی کلام ۱۲۵

فصل هشتم: نقد و بررسی آرای قفاری ۱۲۷

آرای قفاری در بوته ی نقد ۱۲۷

امامیه اتفاق نظر بر نفی جسمانیت دارند ۱۳۰

تهمت تجسیم و تشبیه به شیعه ۱۳۳

نقد و بررسی ۱۳۴

خلاصه ی کلام ۱۳۷

فصل نهم: عقائد هشام بن حکم در ترازوی قضاوت ۱۳۹

هشام بن حکم و عقیده به تشبیه ۱۳۹

تبرئه ی هشام از قول به تجسیم ۱۳۹

اتهامات به هشام بن حکم ۱۴۷

ص: ۹

نکته ها ۱۴۷

«جسم لا کالاجسام» در کلام هشام ۱۴۸

«جسم لا کالاجسام» در کتب اهل سنت ۱۴۹

سید مرتضی در دفاع از هشام ۱۴۹

اعتراف شهرستانی به برائت هشام ۱۵۰

نسبت تشبیه و تجسیم به بزرگان شیعه ۱۵۱

دلایل منسوب به هشام در اثبات تجسیم ۱۵۲

نفی جسمانیت خداوند در کلام اهل بیت علیهم السلام ۱۵۶

نهی از جسم و صورت در کلام اهل بیت علیهم السلام ۱۵۹

خلاصه ی کلام ۱۶۲

فصل دهم: نقد و بررسی عقیده ابن تیمیه ۱۶۴

عقیده ابن تیمیه درباره ی خدا ۱۶۴

نقد و بررسی کلام ابن تیمیه ۱۶۶

دیدگاه غزالی ۱۶۸

دیدگاه ابن اثیر جزری ۱۶۹

دیدگاه جوینی ۱۷۰

مذمت یاران تشبیهی ۱۷۰

اثبات چشم و صورت و دست برای خدا ۱۷۱

معتزله و وجه الله ۱۷۲

خلاصه ی کلام ۱۷۳

فصل یازدهم: اوصاف خدا ۱۷۴

خنده ی خداوند ۱۷۴

خدا بیهوده می خندد و تعجب می کند ۱۷۶

جراحت پای خداوند ۱۷۶

کمر خدا ۱۷۷

هروله ی خداوند ۱۷۸

قامت خداوند ۱۷۹

ص: ۱۰

حدیث عرق اسب ۱۷۹

دوش خداوند ۱۸۰

پوشش خداوند ۱۸۱

خدا مقابل نمازگزار ۱۸۱

قرار گرفتن خداوند در برابر نمازگزار ۱۸۲

مکان خدا قبل از خلقت جهان ۱۸۳

خداوند در میان ابرهای ضخیم ۱۸۳

منزل خدا ۱۸۵

نزول و بازگشت خداوند به آسمان هفتم ۱۸۶

نقد و بررسی ۱۸۹

بازو و سینه ی خدا ۱۹۲

در گوشی حرف زدن خدا ۱۹۳

خلاصه ی کلام ۱۹۳

بخش دوم: تشبیه و تجسیم در آینه ی وحی ۱۹۴

فصل اول: بیان دیدگاه ها در آیه ۴۲ سوره ی قلم ۱۹۵

نظریه ی بن باز ۱۹۵

نظریه ی صاحب ارشاد ۱۹۶

نظریه ی صاحب المنار ۱۹۶

نظریه ی زمخشری ۱۹۷

نظریه ی کابلی ۱۹۷

نظریه ی طبرسی ۱۹۸

نظریه ی علامه طباطبایی ۱۹۸

نظریه ی آیت الله مکارم شیرازی ۱۹۹

نظریه ی علامه محمد جواد مغنیه ۱۹۹

اثبات «پا» برای خداوند ۲۰۰

خدا دارای ساق است ۲۰۱

حجاب کاشف از نور ۲۰۲

خداوند منزه از داشتن ساق است ۲۰۳

فصل دوم: بیان دیدگاه ها در آیه ۵ سوره ی طه ۲۰۴

دیدگاه ابن تیمیه ۲۰۴

نقد و بررسی ۲۰۵

طبری منکر جلوس خدا بر عرش است ۲۰۶

دیدگاه ابن قیم ۲۰۸

دیدگاه اشاعره ۲۰۹

دیدگاه ابن حجر ۲۱۰

دیدگاه عبد القاهر بغدادی ۲۱۱

دیدگاه فخر رازی ۲۱۱

عرش از دیدگاه طبرسی ۲۱۲

عرش در لغت ۲۱۲

دیدگاه تفسیر نسفی ۲۱۳

دیدگاه علّامه طباطبایی ۲۱۳

دیدگاه فیض کاشانی ۲۱۴

دیدگاه آیت الله معرفت ۲۱۵

دیدگاه ابن تیمیه در مورد آیه ی عرش ۲۱۵

نقد: ۲۱۶

نزول و صعود خداوند ۲۱۷

عرش از دیدگاه ابن عربی ۲۱۸

عرش از دیدگاه علامه طباطبایی ۲۱۸

عرش از دیدگاه روایات وهابیت ۲۲۰

خدا بر عرش استیلا یافت ۲۲۱

خداوند بر عرش تکیه داده است ۲۲۲

عرش پشت قوچ است ۲۲۳

خروش و آرامش عرش ۲۲۳

خدا سوار بر پشه ۲۲۳

آویزان شدن خدا با طناب ۲۲۸

خدا در آسمان ۲۲۹

حاملان عرش ۲۳۰

عرش بر روی آب ۲۳۱

خدا نمی تواند همه جا باشد ۲۳۴

آیا عرش او بر آب است؟ ۲۳۵

مصاحبه ی رئیس نصاری با امیرالمؤمنین علیه السلام ۲۳۶

فصل سوم: بیان دیدگاه ها در آیه ۲۵۵ سوره ی بقره ۲۴۱

کرسی های گوناگون برای خدا! ۲۴۱

کرسی خداوند از دیدگاه زمخشری ۲۴۳

کرسی خداوند از دیدگاه فخر رازی ۲۴۴

کرسی خداوند از دیدگاه علامه طباطبایی ۲۴۵

کرسی خداوند از دیدگاه طبرسی ۲۴۶

کرسی خداوند از دیدگاه آیت الله معرفت ۲۴۷

کرسی همان علم خداست ۲۴۷

همه چیز در کرسی است ۲۴۸

خدا بر روی کرسی می نشیند ۲۴۸

دیدگاه جوینی ۲۴۹

دیدگاه ابن قیم ۲۵۰

کرسی مثل دو کفش است ۲۵۱

کرسی در لغت ۲۵۲

استواء در لغت ۲۵۳

استواء از دیدگاه طبرسی ۲۵۴

استواء از دیدگاه آلوسی ۲۵۴

استواء از دیدگاه آیت الله معرفت ۲۵۴

دیدگاه های مختلف ۲۵۵

سؤالات ابو قره پیرامون کرسی ۲۵۷

فصل چهارم: بیان دیدگاه ها در آیه ی ۲۷ سوره ی رحمان ۲۶۱

دیدگاه وهابیت ۲۶۱

دیدگاه جوینی ۲۶۲

دیدگاه زمخشری ۲۶۲

دیدگاه فخر رازی ۲۶۲

دیدگاه علامه ی طباطبایی ۲۶۳

دیدگاه آیت الله مکارم ۲۶۴

فصل پنجم: بیان دیدگاه ها در آیه ۷۵ سوره ی ص ۲۶۶

دیدگاه زمخشری ۲۶۷

دیدگاه صاحب تفسیر کابلی ۲۶۸

دیدگاه صاحب تفسیر لاهیجی ۲۶۸

دیدگاه ملافتح الله کاشانی ۲۶۸

دیدگاه راغب اصفهانی ۲۶۹

دیدگاه طبرسی ۲۷۰

دیدگاه علامه ی طباطبایی ۲۷۰

دیدگاه آیهْ الله مکارم ۲۷۱

توان و قدرت ۲۷۲

فصل ششم: بیان دیدگاه ها در آیه ۱۱۵ سوره ی بقره ۲۷۳

معتزله و وجه الله ۲۷۳

نظریه ی زمخشری ۲۷۴

نظریه ی بیضاوی ۲۷۵

نظریه ی علامه ی طباطبایی ۲۷۵

نظریه علامه جوادی آملی ۲۷۵

نظریه ی ملامحسن فیض کاشانی ۲۷۶

نظریه ی طبرسی ۲۷۶

خدای نوجوان ۲۷۷

دیدگاه اهل سنت در مورد حدیث نوجوانی خدا ۲۷۸

ص: ۱۴

چهره ی زیبا ۲۸۲

شمایل جوان ۲۸۲

خدای بی ریش ۲۸۳

خدای وهابیت جوانی پر مو ۲۸۳

نفی چهره از خداوند در کلام امام صادق علیه السلام ۲۸۴

خدا شبیه عروس است ۲۸۵

چشمان خدا أعوج او را با دجال اشتباه نگیرید! ۲۸۶

چشم خدا ۲۸۷

اثبات دست و انگشت برای خداوند ۲۸۷

فصل هفتم: بیان دیدگاه ها در مورد آیه ی ۱۰ سوره ی فتح ۲۹۱

اثبات دست برای خداوند در کلام وهابیت ۲۹۱

دیدگاه اشاعره ۲۹۲

دیدگاه ابوحنیفه ۲۹۲

دیدگاه زمخشری ۲۹۲

دیدگاه کابلی ۲۹۳

دیدگاه طبرسی ۲۹۴

دیدگاه فیض کاشانی ۲۹۴

دیدگاه علّامه ی طباطبایی ۲۹۵

ید الله در کلام وهابیت ۲۹۶

دست به معنای قدرت و نعمت ۲۹۹

دست یعنی نیرو و قدرت ۳۰۰

رفع اشتباه ۳۰۱

فصل هشتم: بیان دیدگاه ها در آیه ۲۲ سوره ی فجر ۳۰۶

دیدگاه آلوسی ۳۰۶

دیدگاه زمخشری ۳۰۶

دیدگاه فخر رازی ۳۰۷

دیدگاه امام الحرمین جوینی ۳۰۷

ص: ۱۵

دیدگاه طبرسی ۳۰۷

دیدگاه ملا فتح الله کاشانی ۳۰۸

دیدگاه علّامه ی طباطبایی ۳۰۸

دیدگاه محمد هادی معرفت ۳۰۹

فرمان پروردگار می رسد ۳۰۹

فصل نهم: بیان دیدگاه ها در آیه ی ۶۴ سوره ی مائده ۳۱۱

دیدگاه فخر رازی ۳۱۱

دیدگاه زمخشری ۳۱۲

دیدگاه صاحب تفسیر کابلی ۳۱۳

دیدگاه علّامه ی طباطبایی ۳۱۳

دیدگاه صاحب تفسیر قمی ۳۱۴

دیدگاه علامه مغنیه ۳۱۴

دیدگاه آیهْ الله مکارم ۳۱۵

نتیجه گیری ۳۱۵

کتابنامه ۳۱۷

مقدمه ناشر

ذهن پرسشگر انسان همواره از بدو خلقت در جستجوی یافتن معرفت بوده است. معرفتی که به زندگی‌اش حقیقت بخشیده و پوچی را از دایره لغاتش بیرون می‌برد. بالاترین سطح معرفت، شناخت خداوند و جایگاه او است؛ خدایی که همه چیز را آفرید و انسان را گل سر سبد خلقت قرار داد. از کرم خویش بر او رحمت فرستاد و خطایش را با معرفت جبران نمود. بدون شک بشر با دیدن این همه لطف پروردگار یک دل نه، بلکه صد دل عاشق خدای خویش شده و با تمام وجود او را می‌خواند. شوق وصال سراسر وجودش را فرا گرفته و از چیزی دریغ نمی‌کند. این عشق، عاشق را به معشوق می‌رساند و دل او را وقف جمال خداوند می‌گرداند. اما در این بین کسانی که از لذت دیدار برخوردار نبوده و در میانه راه هستند از گزند شیاطین جنی و انسی ایمن نخواهند بود؛ شیاطینی که تلاش می کنند راه وصال را مخفی نموده، انسان را به بیراهه دعوت کنند. اینان از هیچ تلاشی در عرضه‌کردن معشوقه‌های دروغین دریغ نمی‌کنند.

این مساله از دیر باز مورد ابتلاء بوده و امت‌های مختلف دچار آن بوده‌اند. پرستش بت، خدایان خیالی، خدایان دست ساز و شرک‌ورزیدن از جمله مواردی هستند که گریبان‌گیر ادیان محسوب می‌شدند. از آنجا که اسلام آخرین و کامل ترین ادیان است، انحرافات آن نیز کمتر از دیگر مکاتب است. با این حال متاسفانه چندی است تفکری پلید در لباس تحجّر و تقدس مآبی به جنگ با دین مبین اسلام برخاسته، سلاح تکفیر در دست گرفته و خود را تنها مدافع حق

می خواند. آری اسلام‌نمایانی که سر بر سجده گاه شیطان می گذارند، کسانی‌اند که راه را بر اندیشیدن بسته و با افتخار خود را وهابی نامیدند و آیات قرآن را با توجه به ظاهر آنها معنا کردند؛ مثلاً از «ید الله فوق ایدیهم» دو دست برای خدا ساختند! با این تفکر خداوند را موجودی همانند سایر انسان‌ها دانسته و می‌نویسند: ای عاشقان الهی، شبهای جمعه بر بام خانه خود علوفه بریزید تا وقتی خداوند از آن می گذرد، مرکب او از آن تغذیه نماید!! این انحرافات علاوه بر مسموم نمودن نگرش مسلمانان، موجب وهن دین مقدس اسلام در اندیشه دیگر مردمان شده است.

بنابر آنچه گذشت مجمع جهانی شیعه شناسی بر خود لازم دانست ضمن دفاع از مبانی تفکر اسلامی با رد توهمات گمراهان، حقانیت بیش از پیش شیعه را نشان داده، دیگران را از گزند چنین تفکراتی حفظ نماید. در این زمینه با همت محقق گرامی جناب آقای جواد بامری کتاب «تشبیه و تجسیم خداوند از دیدگاه وهابیت در بوته نقد» به رشته تحریر در آمد. ضمن تشکر از زحمات ایشان از شما خواننده محترم تقاضامندیم با نظرات و پیشنهادهای خود در پیشبرد اهداف مجمع جهانی شیعه شناسی سهیم باشید.

مجمع جهانی شیعه شناسی

ص: ۱۸

مقدمه مؤلف

مسأله ی تشبیه و تجسیم درباره ی خداشناسی، مشکل پیروان ادیان آسمانی بوده و در اندیشه های دینی یهود، چنین امری به وضوح مطرح است. در عقاید مسیحیان، مسأله تشبیه خداوند تا آن اندازه مطرح است که حضرت عیسی علیه السلام نه بنده ی خدا، بلکه فرزند خدا شناخته می شود. لذا از این رو بت پرستی در میان ملل، بی شک از عقیده ی تشبیه سرچشمه گرفته است، به طوری که خدا در قیافه یک انسان به صورت مجسمه عرضه می شود. درباره ی عقیده ی تجسیم و تشبیه و حضور آن در اندیشه های کلامی برخی از مسلمانان از غلات یا از علامه می توان نام برد. این تفکر از یهود به ارث مسلمین رسیده است(۱) خطر تشبیه و تجسیم از دیرباز مسلمانان را تهدید می کرد. بسیاری از خداپرستان بدون آن که خود بدانند و یا قصد و نیت آن را داشته باشند، در ذهن خود مثل و مانند برای خدا قائل شده اند و عملاً در وادی تشبیه و شرک خفی لغزیده اند، لذا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم از همین امر بر امت خود بیم داشتند و فرمودند: شرک نامحسوس تر از راه رفتن مورچه در شب تار بر روی تخته سنگ سیاه است.(۲)

در این باره آرا و اقوال متفاوتی در منابع کلامی نقل شده است که شیعه، فلاسفه معتزله و ماتریدیه به شدت با مسئله تجسیم و تشبیه خداوند برخورد می کنند و صفاتی را که موجب جسمانیت است به تأویل می برند لیکن، اشعری ها

ص: ۱۹

۱- بحوث مع اهل السنهْ و السلفیهْ، ص ۸۰.

۲- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج۳، ص۹۳.

و حنابله و بعضی از حنفی ها و وهابی ها در دام تشبیه و تجسیم گرفتار شده اند. هرگاه نظر به مهم ترین اصل و اساس فکر وهابی ها می اندازیم، مسئله ی تشبیه و تجسیم از ارکان زیربنای آنان به حساب می آید و از این مسئله تعبیر به توحید اسماء و صفات می کنند. وهابیت بر این گمانند که خدا دارای صورتی است همانندانسان که دو چشم، دو پهلو، دو زراع، دو دست، انگشتان، ساق، قدم، پا و دیگر اعضا دارد. همچنین فرود می آید و حرکت می کند و برای این‌که افکار عموم مردم را در این عقاید راضی نگه دارند، می گویند: «بلا-کیف و تشبیه» یعنی این اعضا بدون کیف و تشبیه است. منشأ پیدایش این افکار، اعتماد بر احادیثی است که برخی صحابه نقل کردند. این احادیث ظهور در تشبیه و تجسیم دارند که وهابیت این احادیث را به ظاهر خود حمل می کنند؛ آنها را به خداوند نسبت می دهند بدون این که تأویلی داشته باشند و با عقل و نصوص قرآنی و آیات محکمات مطابقت پیدا کند. کتاب حاضر شامل دو بخش است: بخش اول دیدگاه متکلمان و صاحب نظران است که آرای آنان را مورد بحث قرار می‌دهیم، دوم آیاتی که به این موضوعات پرداخته است را بیان نموده و آرای مفسرین و متکلمین را نقد و بررسی خواهیم کرد.

کلید واژه ها: تجسیم، تشبیه، صفات خبریه، متشابهات، ابن تیمیه، وهابیت

ص: ۲۰

بخش اول:تشبیه و تجسیم خداوند از دیدگاه متکلمان و اندیشمندان

اشاره

ص: ۲۱

فصل اول: معانی تشبیه

معانی لفظی و اصطلاحی تشبیه

اهل لغت برای تشبیه چند معنا ذکر کرده اند که رایج ترین آنها بدین شرح می باشد:

علامه ابن منظور در معنای تشبیه می نویسد: کلمه ی «تشبیه» مصدر باب تفعیل از ریشه ی «ش-ب-ه» است و در لغت، مانند کردن چیزی به چیزی را تشبیه گویند.(۱)

زوزنی نیز قایل بر همین معنا است؛ از این جهت می گوید: «تشبیه» در لغت به معنای مانند کردن چیزی به چیزی و «تنزیه» به معنای دور کردن چیزی از چیزی است.(۲)

همچنین تهانوی در معنای لفظی تشبیه می گوید: تشبیه در لغت مانند کردن چیزی به چیز دیگر و تنزیه دور ساختن و مبرا دانستن است.(۳)

صاحب معجم مقاییس اللغهْ معتقد است که «ش-ب-ه» دلالت بر تشبیه دو شیء می کند حال در رنگ یا توصیف با هم مشترک باشند.(۴)

۱- علامه ابن منظور، محمد، لسان العرب، ج ۷، ص ۲۳؛ منتهی الارب، ص ۶۰۹؛ القاموس المحیط، ص ۱۶۱۰.

۲- زوزنی، حسین، ج ۲، ص ۲۱۳-۲۱۴.

۳- تهانوی، علی، ج ۱، ص ۷۹۵-۷۹۶.

۴- ابن فارس، ابوالحسین، معجم مقاییس اللغهْ، ج۳، ص۲۴۳.

و «تشبیه» در اصطلاحِ علم بیان عبارتست از: مانند کردن چیزی به چیزی در صفت است.(۱)

اما تشبیه در اصطلاح، همانند کردن خداوند در ذات یا صفات به مخلوقات و اِسناد صفات خلق به خالق را تشبیه، می گویند. تشبیه در موارد معدودتری به معنای اسناد صفات خالق به مخلوق و همانند دانستن ذات خدا با ذاتی غیر از او به کار رفته است. قائلان به تشبیه را «مشبهه» گفته اند.

اما در اصطلاح علم کلام، مانند کردن خداوند به آفریده هایش در ذات، صفات و افعال را «تشبیه» و منزه ساختن او ازویژگی های آفریده ها و هر آن چیزی که از ساحت متعال او مبرا ست، «تنزیه» می نامند.(۲)

شهرستانی می گوید: تشبیه در اصطلاحِ متکلمان، مانند کردن خداوند به خلق و بیشتر به انسان است.(۳) به فرقه ای از مسلمانان که با تمسک به ظواهر برخی از نصوص خدا را در اوصاف به انسان تشبیه کرده اند، «مشبّهه» یا «مجسّـِمه» می گویند.((۴))

آیهْ الله جوادی آملی می فرماید: تشبیه یعنی مانند کردن و همسان ساختن چیزی با چیز دیگر است. در اینجا منظور همانند کردن خدا با ممکنات، در ذات، صفات و افعال است.(۵)

۱- فنون بلاغت، ص ۲۲۷.

۲- تهانوی، ج ۱، ص۸۰۵؛ ایجی، عبدالرحمن، المواقف، ج۸، ص۹۳.

۳- شهرستانی، محمد، ملل و نحل، ج ۱، ص ۹۳، ۱۷۳.

۴- لغت نامه، ج ۱۲، ص ۱۸۴۸۲.

۵- جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن، ج۲، ص۲۷۱.

تجسیم گرچه معمولاً ـ در کنار تشبیه به کار رفته و با آن قرابت معنایی دارد؛ ولی اخصّ از آن است. شایان ذکر است که این اصطلاحات،قرآنی نیست اما مباحث مربوط به آنها در قرآن و احادیث وجود دارد که شهرستانی در این مورد مینویسد: «مشبه» را به معنای کسانی که صفات خداوند را به بشر نسبت می دهند بکار می برند.(۱) همچنین شهرستانی می گوید: «مشبّهه» همه، اهل حدیث بودند و خود را از پیروان احمد بن حنبل می نامیدند.(۲)

فخر رازی معتقد است که: وجود روایاتی مثل «حتی یضع الجبار قدم علی النار...» و وجود عباراتی که تقابل ظاهری آنها با یکدیگر این پرسش را به وجود آورده که کدام یک را مبنا قرار داد؟ آیا آیات و روایات متعارض را همین گونه پذیرفت یا آنها را تأویل کرد؟ لذا مفسران از زمان طرح این شبهه به بعد، در مواضع مختلف از پرداختن به آن ناگزیر بوده اند.(۳)

ابن خلدون آن را نقطه ی آغاز تاریخ اسلام دانسته است.(۴)

۱- شهرستانی، محمد، ملل ونحل، ج۱، ص۱۹.

۲- شهرستانی، محمد، ملل ونحل، ج۱، ص ۱۵۰.

۳- فخررازی، محمد، تفسیر الکبیر، ج۲، ص۱۵۲؛ ج۴، ص۳۴.

۴- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه، ج۱، ص۵۸۴.

فصل دوم: نفی جسمانیت

در آمد

یکی از اساسی ترین مباحثی که شیعه را از عامه جدا می سازد مسأله ی توحید است. عامه خود را منکر تجسیم می دانند ولی با جزم می گویند که خداوند در آخرت دیده می شود و مکان دارد و... لذا محور بحث ما در این فصل خود خداوند است که با این شرایط اگر بگویید جسم است پس در چه حالی است؟ اگر جسم نیست و قرار است در آخرت به جسم تبدیل شود، که این امر موجب تبدیل و ترکیب در خداوند است و منجر به مرکب بودن خداوند می شود؛ لذا اصل توحید آنان زیر سوال می رود.

تجسیم خدا از دیدگاه وهابیت

۱- ابن تیمیه بر این باور است که خداوند جسم است:

والکلام فی وصف الله بالجسم نفیاً واثباتاً بدعه، لم یقل احد من سلف الامه و ائمتها إن الله لیس بجسم،کما یقولوا إن الله جسم.(۱)

نفی و اثبات جسمانیت خداوند متعال بدعت است و کسی از بزرگان گذشته نگفته اند که خداوند جسم نیست همان طوری که نگفته اند او جسم است.

۱- الفتاوی، ج۵، ص۱۹۲.

۲- بن باز مفتی سابق وهابیون می گوید:

نفی الجسمیه، والجوارح والاعضاء عن الله من الکلام المذموم.

نفی جسمیت و جوارح و اعضاء از خداوند از جمله ی سخنان پست است.(۱)

نفی جسمانیت خداوند از دیدگاه شیخ طوسی

شیخ طوسی قائل به نفی جسمانیت خداوند است و ادله ای را برای آن ذکر می کند: خداوند جسم ندارد، بسیط است و بعد، مسافت و اندازه ندارد.

زیرا جسم دارای اجزای عنصری می باشد و دارای اندازه و مساحت است. بسیط است، هرچه دارای بعد و مساحت باشد، قابل تجزیه به اجزا خواهد بود، که وجود چنین چیزی بازهم پایبند به اجزا است و وجود جزء پیش از وجود کل است. علاوه بر آن، هیچ جسمی بدون ماهیت نوعیه یافت نخواهد شد: زیرا تا عنوان نوع معینی نباشد، از اجسام دیگر تمایز نخواهد داشت و باید مرکب از اجزا، جنس، فصل، ماده و صورت باشد؛ که اینها منافی با وجوب وجود، و اصالت و تقدم بر وجود هر موجودی است. همچنین خداوند بدون ماهیت است و زیر هیچ عنوان جنس و فصلی در نمی آید.(۲)

دلایل نفی جسمانیت خدا

برای نفی جسمانیت خداوند دلایلی ذکر شده که به دو مورد بسنده می کنیم:

اول: از صفات سلبی خدای متعال، پیراستگی ذات او از جسم بودن است. در

۱- بن باز، التنبیهات عن الرد علی تأویل الصفات، ص ۱۹.

۲- طوسی، حسن، تمهید الاصول، ص۹۸.

حقیقت جسم بودن نقص است که باید ذات خدا را از آن پیراسته ساخت.

توضیح: موجود یک بعدی را خط، دو بعدی را سطح، سه بعدی را که از نظر طول و عرض و عمق قابل قسمت است جسم می گویند. جسم با تحقق خود خلأی را که مکان می نامند، پر می کند؛ بنابراین هیچ جسمی خالی از مکان نبوده و بی نیاز از آن نیست.

هرگاه فرض کنیم که خدا جسم است در این صورت وجود خدا بی نیاز از مکان نخواهد بود، اکنون باید دید چه کسی برطرف کننده ی این نیاز است؟ آیا خود خدا برای خودش مکان آفریده است؟ این فرض که قابل تصور نیست، زیرا هرگاه او برای خویش مکان آفریده است، معلوم می شود که در اصل هستی نیازی به مکان نداشته است که توانسته برای خود مکان ایجاد کند، و چیزی که در اصل هستی نیاز به مکان نداشته باشد، جسم نخواهد بود. اگر بگوییم دیگری نیاز او را برطرف کرده است در این صورت مبدأ بودن و خدایی او راانکار کرده ایم و او را مخلوقی مانند مخلوقات دیگر دانسته ایم که دیگری نیاز او را برطرف کرده است.

دوم: در فیزیک می خوانیم که اجسام بسیط از اتم های مشابه تشکیل می شوند و اجسام مرکب از اجتماع اتم های گوناگون پدید می آیند و سرانجام «مولکول» که واحد جسم مرکب است موجود می گردد. بنابراین هر جسمی دارای اجزایی است و از اجتماع اتم های مشابه و یا مختلف به وجود می آید. هرگاه فرض شود که خدا جسم است باید مانند اجسام دیگر از پیوستن اجزایی به وجود آید. ناگفته پیداست که هر موجود مرکبی به اجزای خود که تشکیل دهنده وجود او هستند، نیازمند می باشد و وجود چنین خدایی که از یک رشته اجزا ترکیب خواهد یافت،

از آن خود او نخواهد بود، بلکه وابسته به خدایی خواهد بود که وجود او را پدید آورده است؛ در این صورت درباره اجزای او سؤال می شود. آیا اجزا وجودشان واجب و ضروری است؟ نتیجه این فرض تعدد واجب و تکثر خدا است و این

فرض به روشنی باطل است.

زیرا اگر وجود آنها از خودشان نیست، در این صورت نیاز به علت هستی بخش دارند و برای خود، خالق و آفریننده ای خواهند داشت ولی چگونه می توان گفت خدای جهان از اجزایی ترکیب یافته که خود آن اجزاء مخلوق موجود برتری هستند.(۱)

جا نداشتن و در سویی نبودن خداوند

متکلمان اهل سنت، از پافشاری کردن بر صفات سلبیه، می خواستند ثابت کنند که نیروی فعال و تنظیم کننده ی عالم طبیعت، نیروی وابسته به ماده و جرم نیست و از محدوده جرم و طبیعت بیرون است و از آنچه هرگونه وابستگی به جرم داشته باشد دور است؛ لذا هیچ گونه سنخیت و مشابهتی با نیروهای برخاسته از طبیعت ندارد. «همچنین در سویی بودن و جایی را پر کردن» از مهم ترین لوازم ماده و جرم است و انقسام و تجزیه پذیری، از آن حاصل می شود. پس جا نداشتن و در سویی نبودن، مهم ترین صفت سلبی خداوند است. وقتی این صفت مشخص شود، سایر اوصاف نیز ثابت می شود.(۲)

۱- طوسی، حسن، تمهید الاصول، ص۱۰۱.

۲- طوسی، حسن، تمهید الاصول، ص۱۰۰.

دلیل اجمالی که، برای در سویی نبودن و جا نداشتن خداوند آورده شده، این است که هر چیزی در جایی باشد و فضایی را پر کند، باید در آن بیارامد، تکان بخورد، و پاره هایش گرد هم آیند و از هم دور شوند، این تغییر حالات، برای تأثیراتی است که از سوی موثر دیگری بر جسم فرود می آید و دگرگونی هایی است که موجودیت آن را متزلزل و پایدار می گرداند.(۱)

نفی جسمانیت خدا

یکی از صفات سلبیه خداوند نفی جسمانیت است وگرنه محتاج به مکان و محل خواهد بود و انفکاک و جدا شدنش از حوادث، زیرا لازمه جسم بودن حادث بودن است و وقتی خداوند جسم ندارد، پس حادث نیست.

شارح نیز می گوید: خدای تعالی جسم نیست. فرقه ی مجسمه در این امر با شیعه مخالفت کرده اند.

جسم، چیزی است که طول و عرض و عمق داشته باشد و به حکایت کننده احتیاج داشته باشد و در آن موجودات دلیل بر عدم ضمانت است.

خداوند جسم نیست زیرا:

۱- اگر خداوند جسم یا عَرَض باشد لازم می آید از جمله ی ممکنات باشد و آن محال است.

۲- اگر خداوند جسم باشد در نتیجه حادث خواهد بود و حدوث خداوند محال است.(۲)

۱- طوسی، حسن، تمهید الاصول، ص۱۰۰؛ کشف المراد، ص۱۸۵.

۲- شرح و ترجمه حادی عشر، میرزا محمدعلی حسینی.

نفی مکان و جهت از خدا

مرحوم صـدوق در مورد عـدم مکان برای خداوند این‌گونه می نویسد: خداوند جا و مکان خاصـی ندارد؛ زیرا از ویژگی های جسم، مکان و زمان داشـتن است. مکان برای چیزی تصوّر می شود که دارای حجم و امتـداد باشد و هر چیز زمان داری از نظر امتداد و عمر زمان، قابل تجزیه می باشد. این نیز نوعی امتداد و ترکیب از اجزا به شـمار می رود؛ پس نمی توان برای خداوند، مکان و زمان در نظر گرفت و هیچ موجود مکان دار و زمان داری، واجب الوجود نخواهد بود.

اگر برای خداونـد جا و مکان خاصـی فرض شود، علاوه بر این که او را نیازمند به زمان و مکان معرفی کرده ایم، او را محدود نیز نموده ایم، در حـالی که وجود الهی، نامحـدود و نامتناهی است. همچنین بودن او در مکان و زمان خاص، بـدان معنا اسـت که در زمـان و مکـان هـای دیگر، حضور نـدارد و این هم نشانه نقص است و با حضور خداونـد در همه جا و هر زمان منافات دارد.

خداوند، نامحدود است و نمی توان او را در زمان و مکانی خاص محصور و محدود کرد. حقیقت وجود نامحدود نامتناهی او، در ذهن انسـان محـدود و متنـاهی داخـل نمی شود، اما آثار وجود او در همه جا نمایان است و انسان با عمق جان خویش او را درمی یابد. یکی از صـفات سلبی خداوند، نفی مکان و جهت برای اوست، به این معنی که خداوند در جهت خاصی قرار نمی گیرد و موجود مکان منـدی نیست تا جا و مکانی را اشـغال کنـد؛ مکان از عوارض و خواص جسم است، در حالی که خداوند منزّه از جسم است.(۱)

۱- صدوق، محمد، توحید، ص ۳۴.

نفی جسمانیت خداوند از منظر قرآن

خداوند در بعضی آیات خود را در همه جا و بدون مکان معرفی می کند که در ذیل چند آیه اشاره می کنیم:

۱- {هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ}؛(۱) «هرکجا باشید او با شماست».

۲- {هُوَ الَّذی فِی السَّماءِ إِلهٌ وَ فِی الْأَرْضِ إِلهٌ وَ هُوَ الْحَكيمُ الْعَليمُ}؛(۲) «او کسی است که

در آسمان معبود و در زمین معبود و او حکیم و علیم است».

۳- {وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسانَ وَ نَعْلَمُ ما تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَريدِ}؛(۳) «ما انسان را آفریدیم و وسوسه های نفس او را می دانیم، و ما به او از رگ قلبش نزدیک تریم».

۴- {وَ لِلّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ}؛(۴) «مشرق و مغرب از آن خداست! و به هر طرف رو کنید، خدا آن جاست! خداوند بی نیاز و داناست».

از این آیه برداشت می شود خداوند برتر از آن است که در مکان خاصّی قرار گیرد؛ ظاهراً مقصود از «مشرق و مغرب» در اینجا، دو جهت جغرافیایی نیست؛ بلکه این تعبیر، کنایه از تمام جهات است و از تعبیر «به هر طرف رو کنید؛ خدا آنجا است» معلوم می شود خداوند در همه جا حاضر است.

در مجموع، این آیه بیانگر آن است که مسأله قبله، تنها برای تمرکز توجه مؤمنان در حال نماز است؛ نه آنکه خداوند در محل و جهت خاصی قرار داشته باشد؛ بلکه او همه جا حضور دارد و از همه چیز آگاه است.

ص: ۳۱

۱- مائده، آیه ۴.

۲- زخرف، آیه ۸۴.

۳- ق، آیه ۱۶.

۴- بقره، آیه ۱۱۵.

البته از آنجا که خداوند مرکّب نیست و جزء ندارد، حضور او در همه جا نمی تواند به معنای اشغال همه ی مکان ها باشد؛ بلکه به معنای برتری او از مکان یا بی مکانی اوست.(۱)

هست در هر مکان خدا

معبود نیست در مکان محدود(۲)

نفی جسمانیت خداوند از دیدگاه امامیه و معتزله

امامیه و معتزله ی اتفاق دارند که خدا جسم نیست زیرا اگر جسم باشد لازم می آید که متحیز بوده یعنی، نیاز به مکان داشته باشد، در حالی که در صورت تحیز باید جوهر

باشد صورت بر خداوند روا نمی باشد چه در صورت اول جوهر غیر قابل انقسام همان جزء لا-یتحیز است و جزء لا-یتجزی کوچک ترین چیزهاست، خداوند برتر از این است. در صورت دوم چنان که جوهری قسمت پذیر باشد ناگزیر جسم مرکب بوده ترکیب خارجی با وجوب ذاتی منافات دارد علاوه بر این که اگر متحیز باشد در ماهیت با متحیزهای دیگر مساوی خواهد بود و در این صورت لازم می آید که قدیم یا حادث باشد زیرا مشابهات ناچار در احکام با یکدیگر توافق دارند.(۳)

جز مشبهه [حنابله و کرامیه]، کسی با نفی جسمیت از خداوند مخالفت نکرده است؛ زیرا اهل شبیه همه معتقدند خداوند در جهت بالا مکان گرفته است. از

۱- محمد، آیه ۲۰.

۲- کلیات شعر سنایی غزنوی، ص ۴۰۰.

۳- ایجی، عبدالرحمن، المواقف، ج۸، ص ۲۰.

نوشته های اشعری بر می آید که همه ی اهل سنت دارای این عقیده اند.(۱)

دیدگاه فلاسفه و متکلمین درباره ذات خداوند

اشاره

در این مورد دیدگاه های فراوانی وجود دارد که ما به ذکر چند مورد اکتفا می کنیم:

دیدگاه خواجه نصیرالدین طوسی

خواجه نصیرالدین طوسی می نویسد: «ذات خداوند متصف به جهت نمی شود». علّامه حلی شارح کلام خواجه در شرح این سخن می فرماید: نداشتن جهت، لازمه ی وجوب وجود اوست... چون هر موجودی که جهت دارد، قابل اشاره حسی و مخلوق است و مخلوق نمی تواند واجب الوجود باشد.(۲)

دیدگاه علّامه طباطبایی

علّامه طباطبایی در «نهایهْ الحکمه» در اثبات بسیط بودن واجب الوجود و نفی هر گونه ترکیبی از ذات واجب چند برهان اقامه می نماید که به یکی اشاره می کنیم: برهانی دیگر بر این مطلب آن است که اگر واجب الوجود دارای جزء بود، جزء او در وجودتقدم بر او می داشت و واجب الوجود در وجود خویش متوقف بر او می شد؛ زیرا بدیهی است که جزء در وجود خویش مقدم بر کل است و کل در وجود خویش محتاج جزء است و مسبوق بودن واجب و توقفش بر غیر خویش محال است چرا که او واجب الوجود است.(۳)

۱- اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، ص۳۲۳، فصلی که به اهل سنت اختصاص داده است.

۲- علامه حلی، کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد، ص ۱۱۷.

۳- علامه طباطبایی، نهایه، مرحله دوازدهم فصل چهارم.

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی متکلم اهل سنت نیز با پیمودن راه های مختلفی سعی در نفی مشبهه و مجسمه دارد به عنوان نمونه وی می گوید: واجب الوجود بالذات ممکن الوجود بالذات نیست و هر شیء محتاج به مکان، ممکن الوجود است؛ بنابراین واجب الوجود محتاج مکان نیست. اما صغرای قیاس بدیهی است ولی کبری نیاز به اثبات دارد. مکان دار بودن ممکنات را می توان از چند راه اثبات کرد: راه اول آن است که سمت چپ و راست شیء دارای مکان با یکدیگر تفاوت دارند و هرچه این گونه باشد مرکب است... و راه دوم آن است که فلاسفه گفته اند جسم، مرکب از هیولی و صورت است و چون موجود مکان دار جسم است، پس مرکب است... و اما این که چگونه هر مرکبی ممکن است، باید گفت چون هر مرکبی به ظرف و محل استقرار نیازمند است و مکان هر چیزی غیر از خود آن چیز است پس مرکب به غیر خود احتیاج دارد و هر محتاجی ذاتاً ممکن است، نتیجه می گیریم هر مرکبی ذاتاً ممکن است.(۱)

دیدگاه جرجانی

جرجانی نیز در مدعای خویش مبنی بر بی نیازی واجب الوجود از مکان چنین می گوید: اگر خداوند مکان و جهت داشته باشد، باید آن جهت و مکان نیز قدیم باشند و ما با برهان ثابت کردیم که جز خداوند تعالی، قدیم دیگری وجود ندارد و همه ی طرف های دعوا آن را قبول دارند.(۲)

۱- فخر رازی، محمد، المطالب العالیه، ج ۲، جزء ۲، ص ۲۵.

۲- ایجی، عبدالرحمن، شرح مواقف، ج ۸، ص ۱۹.

دیدگاه عبدالقاهر باقلانی

باقلانی خطیب قرن پنجم معتقد است که: پدیدآورنده ی حادث ها نمی تواند خود همانند آنها باشد؛ زیرا اگر شباهت به آنها داشته باشد؛ ناگزیر این شباهت در جنس یا در صورت است. اگر در جنس باشد باید همانند آنها حادث باشد و آنها نیز مثل او قدیم می شدند؛ چرا که دو چیز هنگامی شبیه یکدیگر می شوند که جایگزین یکدیگر باشند و هر یک بتوانند در موقعیت دیگری قرار گیرد.(۱)

دیدگاه قاضی عبدالجبار

قاضی عبدالجبار نیز معتقد است: خداوند نمی تواند جسم باشد زیرا اگر جسم باشد حادث خواهد بود در حالی که او قدیم است و بنابراین امکان ندارد جسم باشد.(۲)

دیدگاه مرحوم مظفر

مرحوم مظفر می فرماید:

واما الصفات السلبیه التی تسمی بصفات الجلال فهی ترجع جمیعاً الی سلب واحد و هو سلب الامکان عنه، فانَّ سلب الامکان لازمه بل معناه سلب الجسمیه والصوره والحرکه والسکون و الثقل و الخفه و ما الی ذلک بل سلب کل نقص ثم انّ مرجع سلب الامکان فی الحقیقه الی وجوب الوجود ووجوب الوجود من الصفات الثبوتیه الکمالیه. فترجع

۱- برگرفته از بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ج۱، ص۶۴۸.

۲- برگرفته از بدوی، عبدالرحمن، تاریخ اندیشه های کلامی در اسلام، ج۱، ص ۴۵۰.

الصفات الجلالیه السلبیه آخر الامر الی الصفات الکمالیه الثبوتیه.

یعنی: صفات سلبیه که صفات «جلال» نامیده می شوند همه آن ها به سلب واحد برمی گردند و آن سلب امکان از خداوند است یعنی خداوند ممکن الوجود نیست ولازمه معنی جسم نبودن و صورت و سکون و سنگینی و سبکی نداشتن و امثال این ها در مورد خداوند به این معنی است که خداوند هیچ نقصی در او نیست آن گاه برگشت

ممکن الوجود نبودن خداوند به این است که او واجب الوجود است و وجوب وجود برای خداوند از صفات ثبوتیه و کمالیه خداوند محسوب می شود در نتیجه صفات سلبیه خداوند بالاخره برگشت به صفات ثبوتیه و کمالیه کرد.(۱)

خلاصه ی کلام

شیعه و معتزله بر این عقیده اند که خدا جسم نیست و هیچ یک از خواص و لوازم جسمانیت را برای او قائل نیستند، مانند تحیّز به معنای پر کردن فضایی که مستلزم داشتن ابعاد ثلاثه است یا این که جا و مکان مشخص داشته باشد؛ لذا همه ی اینها موجب جسم بودن خداوند است که برای خداوند این امور محقق نمی شود، اما سایرین در دام تشبیه و تجسیم گرفتار شدند اگر چه سعی و تلاش می کنند صریحاً آن را نپذیرند.

۱- عقاید الامامیه، ص ۳۹.

فصل سوم: نقد و بررسی دیدگاه های رؤیت خداوند

دلایل امکان رؤیت

یکی از مسائلی که به موضوع بحث مرتبط است، رؤیت خداوند با چشم مادی است که مستلزم جسمانیت خداوند است که ما به نقد آن می پردازیم.

دلایل امکان رؤیت دو گونه است که بعضی مستقیماً رؤیت خداوند را ثابت می کنند و بعضی فقط در قیامت آن را قطعی می دانند.

۱- ادله ای که مستقیماً رؤیت را ثابت می کند.

۲- ادلّه ای که امکان را با ذکر وقوع رؤیت در قیامت نتیجه می دهند.

دلایل عقلی قائلین به رؤیت

قائلین به رؤیت، برای اثبات نظریه ی خود تکیه به عقل می کنند و از طریق عقل رؤیت خداوند را ثابت می نمایند و ادعا می کنند که اعراض با چشم دیده می شود. دلایلی که آنها برای ادعای خود مطرح می کنند:

اول: امکان رؤیت، یعنی مرئی شدن، مشترک بین جوهر و عرض است.(۱) یعنی ما می توانیم اعراض و جواهر را ببینیم. رنگ عرض است و با چشم دیده می شود؛ طول و عرض هم که جوهر هستند با چشم دیده می شوند، پس هم جوهر و هم عرض با چشم دیده می شوند.

دوم: امکان رؤیت که وصف مشترک جوهر و عرض است، اختصاص به

۱- ایجی، عبدالرحمن، شرح مواقف، ج۸، ص۱۲۵.

حالت وجود آنها دارد. با توجه به این که رؤیت ممکن است و هر ممکنی علتی دارد که به حالت وجود آن دو اختصاص دارد.

سوم: امکان رؤیت که مشترک است علت آن هم باید مشترک باشد؛ یعنی همان عاملی که در جوهر هست و رؤیت آن را ممکن می داند در عرض هم هست و رؤیت آن را ممکن می کند؛ زیرا معلول واحد نمی تواند چند علت مختلف داشته باشد.

پاسخ منکرین رؤیت

منکرین رؤیت در مقام پاسخ برآمدند و سه دلیل عقلی اشاعره را نقد کردند: رؤیتی که بر مبانی خاص اشاعره مبتنی است، منکرین را اقناع نمی کند؛ زیرا دلیل معتبر، دلیلی است که مخالفین آن به عنوان پاسخ محکم به آن توجه نمایند.

۱- صداها، بوها، مزه ها و لمس شدن ها هیچ کدام امکان رؤیت در آنها وجود ندارد.

۲- اینکه وجودی که در این عامل و مستند امکان رؤیت قرار داده شد، اگر وجود عام و جامع باشد، این یک امر اعتباری است که نمی تواند عامل و مستند صحت رؤیت که یک امر واقعی است، قرار داده شود و اگر وجود خاص و خارجی باشد، مشترک نیست و نمی تواند صحت رؤیت باشد. لذا صحت رؤیت خداوند از آن نتیجه گرفته نمی شود.(۱)

۳- بدون تردید انسان جوهر را نمی تواند ببیند و آنچه انسان با چشم خود می بیند کیفیت های مبصر «رنگ ها» است؛ از این رو برخی از دانشمندان جدید منکر وجود جوهر شده اند و گفته اند ما هیچ گونه حس جوهر شناسی نداریم؛

۱- ایجی، عبدالرحمن، شرح مواقف، ج۸، ص۱۲۸.

حواس ما فقط عوارض را درک می کند.

محققان در مقابل این نظر گفته اند: اثبات وجود جوهر از راه درک حسی نیست، بلکه از راه علم حضوری نفس به خود، قوا و صفات خود می باشد.(۱) بنابراین ادعای اشاعره که جوهر را می بیند فاقد ارزش علمی است.

دیدگاه های مسئله

بنابر توجیه اول متکلمین چند دیدگاه دیگر ذکر نموده اند:

الف) مؤلف شرح مواقف می نویسد: رؤیت را خداوند در موجود زنده می آفریند و شرایطی که فلاسفه بیان کردند از قبیل اینکه نور و مقابله و ... باشد نیازی نیست.(۲)

ب) نویسنده شرح مقاصد می نویسد: رؤیت نوعی از ادراک است که خداوند در هر وقت و مکانی و هر چیزی که بخواهد پدید می آورد و مقابله و جهت لازم نیست.(۳)

ج) فضل بن روزبهان بر این باور است: از نظر عقل جایز است که رؤیت اشیاء بدون نیاز به شرط و محل تعلق پیدا کند؛ اگرچه عادتاً محال است پس تجویز عقلی و استحاله، عادی است.(۴)

توجیه دوم: شرح مواقف سعی می کند این گونه مسئله را حل کند که بر فرض این که تحقق رؤیت در دنیا نسبت به اشیاء بدون شرائط یاد شده امکان پذیر

۱- طباطبایی، محمدحسین، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج۴و۵، ص۲۰۷ و ۲۰۹.

۲- ایجی، عبد الرحمن، مواقف، ج۸، ص۱۱۶.

۳- تفتازانِی، سعدالدین، شرح مقاصد، ج۴، ص ۱۹۷.

۴- مظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، ج۱، ص۱۸۴.

نباشد، نمی توان آن را در مورد رؤیت خدا در آخرت نیز جاری دانست؛ زیرا ماهیت غایب با رؤیت شاهد متفاوت است و در نتیجه از نظر شرائط نیز متفاوت خواهد بود.(۱) لذا ایشان شرایط رؤیت را در آخرت منکر است و می گویند در آخرت نیازی به این شرایط نیست.

پاسخ منکرین رؤیت به اشاعره

نقد توجیه اول:

منکرین رؤیت خداوند با چشم مادی به نقد توجیهات پرداختند و آنها را نوعی انکار بدیهیات می دانند که عمده ی آنها را به صورت اختصار توضیح می دهیم:

الف: این سخن شبیه سخنان سوفسطائی هاست که حقایق ثابت را انکار می کنند؛ زیرا از نظر انسان واقع بین یک رشته حقایق ثابتی در کار است که با تغییر شرایط، حکم آنها دگرگون نمی شود مثلاً قوانین موجود در جدول ضرب، در دو جهان یکسان است و نتیجه ضرب ۷ در ۷ مطلقاً ۴۹ است و اگر گفتار یاد شده را بپذیریم، باید احتمال دهیم که در آن جهان حاصل ضرب این دو عدد کمتر یا بیشتر خواهد بود.

اعتقاد به یک رشته قوانین ثابت، افراد واقع گرا را از شکاکان جدا می سازد. آنچه را عقل در بسیاری از مسائل ریاضی و فلسفی درک می کند حقایق ثابتی هستند و در گرو شرایطی نیستند.(۲) و این که قوانین دنیا با آخرت فرق داشته

۱- ایجی، عبدالرحمن، شرح مواقف، ج۸، ص۱۳۸.
۲- سبحانی، جعفر، فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی، ج۲، ص۱۶۱.

باشد، حرف بی پایه و اساس است و برگشت به عقاید سوفسطائیان دارد که آنها برای توجیه عقایدشان حقایق ثابت را منکر می شوند.

ب: در حقیقت انسان ادراک کننده همه ی ادراکات حسی و غیر حسی است؛ مثلاً نفس انسان به واسطه حس لامسه گرمی و سردی، زبری و نرمی اشیاء را درک می کند و به وسیله بویایی، بوها را درک می کند.

در مورد هر ادراک حسی دو امر متحقق می شود.

امر اول: دستگاه حس ادراک (حواس پنجگانه) از طریق منفعل و متأثر شدن از آن چه به آن تعلق می گیرد، مدرِک می گردد.

امر دوم: برای نفس حالت خاصی بوجود می آید که موجب آگاهی او نسبت به متعلق ادراک (مُدَرک) می گردد. بنابراین تأثیر و انفعال حواس پنجگانه، علم و آگاهی نیست بلکه مقدمه پیدایش آن است و این مطلب را خود اشعری ها هم قبول دارند. از این دلایل روشن می شود که به هنگام دیدن، چشم متأثر می شود ولی دلالت نمی کند که حقیقت دیدن «انکشاف علمی خاص» همان تأثیر چشم است. اگر منظور اشاعره از امکان رؤیت خدا تحقق انکشافی برتر از علم و نظر است که برای نفس وجود و کمالات خدا حاصل همان رؤیت قلبی و شهودی است و منکران رؤیت هم این نوع رؤیت را قبول دارند. در این مورد تفتازانی می گوید:

نعم یتوجه أن یقال: نزاعنا أنما هو فی النوع من الرویه لا ـ فی الرویه المخالفه لها بالحقیقه المسماه عندکم بالانکشاف التام، و عندنا بالعلم الضروری.

آری در اینجا منکر رؤیت می تواند بگوید: نزاع ما در همین نوع از

رؤیت (رؤیت بصری حسی) است نه در رؤیتی که حقیقتاً با آن مخالفت دارد و شما آن را کشف تام می نامید و ما به آن علم ضروری می گوییم.(۱)

نقد توجیه دوم:

با توجه به دیدگاه اشاعره که معتقدند شاهد را با غایب قیاس نکنیم، رؤیت دنیوی با اخروی از نظر ماهیت فرق دارند و احکام هر کدام جداگانه است:

۱- اگر مقصود از تفاوت دو رؤیت ماهیتاً این است انسان در دنیا به نوعی انکشاف علمی برتر از علم و معرفت دست یافته، نه این که دستگاه باصره انسان تحت تأثیر قرار گرفته و صورتی از خدا در آن ارتسام می‌یابد، این صورت از محل نزاع خارج است که تفتازانی هم به آن اعتراف کرد.

۲- اگر مقصود حصول همان ادراک بصری حسی بدون قوه بینایی و تأثیرات و انفعالات می باشد، چنین امری عقلا محال است؛ زیراحقیقت ادراک بصری حسی، بدون داشتن قوه بینایی و تأثیرات و... از قبیل تصور مربع بدون اضلاع و مثلث بدون زاویه، و شیر بدون یال و دم و شکم است.

دلایل عقلی قائلین به عدم امکان رؤیت

اشاره

ادله ی عقلی گوناگونی بر امتناع رؤیت اقامه شده است که در اینجا به پنج دلیل اشاره می کنیم:

۱- اگر علمی که آن را حاصل رؤیت نامیده اند حاصل از بصیرت باشد، مقبول ما نیز هست ولی اگر علم حاصل از بصر باشد محال است؛ زیرا چنین

۱- تفتازانی، سعدالدین، شرح مقاصد، ج۴، ص۱۹۷.

علمی از موجودی که در مقابل بصر و با فاصله خاص از آن قرار گرفته حاصل می شود و مقابل بصر قرار گرفتن خدا و فاصله خاص داشتن او که جسم نیست محال است پس حصول چنین علمی نسبت به او محال است.(۱)

۲- رؤیت حسی یک شیء مستلزم آن است که شیء مزبور در مقابل چشمان ما قرار گیرد ولازمه ی چنین مقابله و مواجهه ای قرار گرفتن آن شیء در جهت خاصی است بنابراین مرئی بودن مستلزم جهت داشتن است در حالی که خداوند از جهت و مکان منزه است بنابراین، رؤیت حسی خداوند ممکن نیست.

۳- آن چه دیده می شود یا همه اش متعلق رؤیت واقع می شود یا بعضی از آن؛ لازمه ی فرض اول متناهی و محدود بودن مرئی است و لازمه ی فرض دوم متجزی و متبعض بودن آن است. و بدیهی است که این دو امر با نامتناهی بودن و بساطت ذات الهی منافات دارد.(۲)

۴- چیزی می تواند رؤیت که شود به قول طبیعیون در جلیدیه چشم منطبع شود، به قول ریاضیون اشعه ی چشم بر او واقع گردد و به قول امروزی ها نور حسی باشد یا نور حسی بر او بیفتد ولی همه ی اینها درباره خدا محال است، پس رؤیت محال است.(۳)

۵- رؤیت به بصر است و اگر تعمیم داده شود می تواند به خیال یا به وجدان باشد. دیدنی ها را که خیال اختراع می کند، می توان رؤیت شده توسط خیال دانست و یافتنی ها مثل لذت و درد را می توان رؤیت شده بوسیله وجدان قرار

ص: ۴۳

۱- ایجی، عبدالرحمن، شرح مواقف، ج۸، ص۱۳۹.

۲- تفتازانی، سعد الدین، شرح مقاصد، ج۴، ص۱۹۶.

۳- ایجی، عبدالرحمن، شرح مواقف، ج۸، ص۱۳۹.

داد. همه ی آنها درباره خدا به خاطر نبودشان، غیر ممکن اند، پس رؤیت خدا مطلقاً غیر ممکن است.(۱)

در این مورد دیدگاه های فراوانی وجود دارد که ما به ذکر پنج مورد اکتفا می کنیم.

اول: نظریه ی علامه طباطبایی

علامه ی طباطبایی، رؤیت را امر مادی می داند. بر این مبنا در تفسیر المیزان دیدگاهش را بیان می کند: که رؤیت با چشم، خواه به همین کیفیت می باشد که امروز است و یا تحول به شکل دیگری پیدا کند به هر حال یک امر مادی و طبیعی است که با اندازه و رنگ و شکل و نور سرکار دارد. اینها همه امور مادی و طبیعی هستند و محال است به ذات پروردگار، چه در دنیا و چه در آخرت ارتباط پیدا کند. از این گذشته قرآن با صراحت می فرماید:

{لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ}؛ «هیچ چیز همانند خدا نیست».(۲)

بنابراین، او نه شباهتی به اجسام دارد و نه یک امر مادی و قابل مشاهده است. نه زمانی برای او تصور می شود نه مکانی او را در برگیرد و نه می توان به او اشاره ی حسی کرد(۳) ایشان رؤیت با چشم را به هر کیفیتی باشد، مادی می داند. این نسبت دادن به خداوند محال است؛ لذا نمی توان برای خداوند این گونه رؤیتی را فرض کرد.

۱- شرف الدین، عبدالحسین، موسوعه، ج۴، ص۵.

۲- شوری، آیه۱۱.

۳- طباطبایی، محمد حسین، المیزان، ج۷-۸، ص۲۵۷.

دوم: نظریه ملاصدرا

ملاصـدرا هم بر این باور است که دیـدن خداونـد با حقایق ایمان امکان پـذیر است. دلیل ملاصـدرا بر منع دیدن خدا با چشـم مـادی این است که احسـاس شـیء یـک نوع حالت وضـعی برای جوهر که بتوانـد احساس کنـد در مقایسه با شـیء که به طور وضـعی محسوس است؛ لـذا شـیء را که فاقد این وضـعیت محسوس فرض کنیم، مثل این است که شـیء بدون جهت را جهت دار فرض کنیم. در تحلیل دیدگاه ملاصدرا می توان گفت که دیدن با چشم دو شـرط دارد: نخست چشم قابلیت دیدن داشـته باشـد، و دیگر خود آن چیز قابلیت دیـدن را داشـته باشـد؛ لذا چشم انسان ناتوان تر از آن است که خداوند را ببیند. خلاصه ی نظر ملاصدرا این است که شـیء دارای خصوصـیات اولیه ای است که از آنها جدا نمی شود؛ نظیر عناصـری که اجزای تشکیل دهنـده ی شـیء به شـمار می روند. شـیء دارای خصوصـیات ثانوی و نسبی که مسـتقل از ذاتی که بتواند آن را حس و درک کند، وجود ندارد، مانند: رنگ، صدا و مزه. رنگ آن گونه که دیده می شود صـفت شـیء نیست؛ بلکه از دیدگاه دانشـمندان، یک سلسـله امواج نوری است که میان شیء و چشم انسان قرار دارد. و صدا از امواج هوا است. بنابراین تردیدی نیست که نور خدا بر تمام امواج نوری و غیر نوری

غالب است و بدیهی است که وقتی این امواج نباشد رؤیت هم نخواهد بود(۱)

سوم: نظریه ی تفتازانی

تفتازانی برای شناخت یک شیء، سه مرحله معرفی می کند:

۱- مغنیه، محمدجواد، تفسیر کاشف، ج۱، ص۲۲۹.

۱- عقلی

۲- خیالی

۳- وهمی

ایشان برای توضیح مراحل سه گانه ی مزبور می گوید: انسان، گاهی آفتاب را فقط از طریق حد و رسم می شناسد. این همان شناخت عقلانی است، ولی آنگاه که خورشید را دید، پس چشمان خود را بست. این نیز شناخت دیگری است، خیالی بالاتر از شناخت عقلی، ولی آنگاه که چشم را باز کرد و آن را بست و بر خورشید نظاره کرد در این موقعیت رؤیت بهتری دست می دهد، «رؤیت حسی». سخن در این است که چنین رؤیتی درباره ی خدا در روز قیامت انجام می گیرد. ولی مرئی از تقابل و

جهت و مکان پیراسته است، آیا در روز قیامت چنین رؤیتی امکان پذیر است یا نه؟!(۱)

سعدالدین تفتازانی، یکی از بزرگ ترین متکلمان اشعری است. و برخی او را از فرقه ی «ماتریدی» می دانند که به معتزله از اشاعره نزدیک تر است. وی در این بحث تلاش می کند که میان رؤیت و تنزیه جمع کند و رؤیت خدا را در روز قیامت پیراسته از آثار جسمانی بداند. چنین رؤیتی با این قید و شرط آرزوی خامی بیش نیست. هیچ دلیلی نداریم که رؤیت با چشم مخصوص اجسام است چه مانعی دارد که امور غیر مادی با چشم دیده شوند مخصوصاً اگر دید چشم دگرگون گردد و در سطح بالاتر از سطح امروز قرار گیرد.

بطلان این سخن واضح است، زیرا رؤیت با چشم جنبه ی مادی دارد و این امر مادی تعلق به امور مادی دارد و معقول نیست که انسان با ابزار مادی غیر از

۱- تفتازانی، سعدالدین، شرح مقاصد، ج۴و ۵، ص۱۸۱.

ماده را مشاهده نماید.

چهارم: نظریه ی ماتریدی

ماتریـدی در پاسـخ این پرسـش که خداونـد چگونه رؤیت می شود، معتقـد است: مشاهده ی خداوند بدون کیفیت است؛ زیرا کیفیت مربوط به شیء دارای صورت است. خدا دیده می شود بدون وصف قیام و قعود، اتصال و انفعال، مقابله و مدابره و نور و ظلمت و بـدون هیـچ معنـای دیگری که توهم شود یـا عقل فرض نمایـد.(۱) همچنین می گویـد اعتقاد به رؤیت خـدا بـدون درک حقیقت و تفسـیر آن لازم است. ماتریـدی در مـورد رؤیت خداونـد برای اثبـات آن از اقـامه ی دلیـل پرهیز نموده و می گویـد واجب بودن رؤیت خداونـد را باید با نقل ثابت نمود و برای اثبات جواز رؤیت خداوند، عقل عاجز اسـت(۲) کسی که معتقـد به رؤیت خداونـد باشد ولی نه در جهت خاص، باید به عقل خود مراجعه کند یعنی مشـکلی در عقل او وجود دارد.(۳) غزالی می گویـد: علم به منزه بودن خداوند از صورت و مقدار داریم و دور از جهت و نظر است اما با چشم دیده می شود.(۴) گرچه ماتریدی از عقل بیشتری نسبت به اشـعری بهره مند بود ولی، در این مسـئله وضعیت دو مسئله کاملاً به عکس آن است. اشـعری که در اسـتدلالات خود بهره ی انـدکی از عقل می برد، برای اثبات رؤیت خداونـد سـعی می کند که دلیل عقلی ارائه بدهد و با دلیل عقلی رؤیت خداوند را به اثبات برساند. «دلیل وجود» یک دلیل

۱- محمد، ماتریدی، توحید، ص۷۹.

۲- محمد، ماتریدی، توحید، ص۸۵.

۳- ابی العز حنفی، صدرالدین، عقائد طحاویه، ص۱۴۹.

۴- غزالی، محمد، قواعد العقائد، ص۱۶۹.

محکم او بود که نمونه ی تلاش اشعری بود در حالی که ماتریدی در همین یک مسئله به عکس است.

پنجم: نظریه ی شیخ محمد عبده

ایشان برای حل اختلاف های مربوط به متکلمین در مورد رؤیت خداوند این‌گونه می نویسد: این مسئله با این که در آغاز امر، اختلاف شدیدی درباره ی آن پدیدار شد اما، با گذشت زمان این اختلاف در بین اهل تنزیه به توافقی منتهی گردید که مجالی برای کشمکش و نزاع باقی نگذاشته است؛ زیرا کسانی از اهل تنزیه قائل به جواز رؤیت خدا هستند و در این امر با هم متفق هستند که این رؤیت از نوع رؤیت ملموس چشم نیست که در شرائط عادی ما به آن آشنا هستیم؛ بلکه رؤیتی است که «بر خلاف رؤیت معمولی» کیفیت، محدود بودن و جهت داشتن مرئی در آن وجود ندارد. چنین رؤیتی تنها با دیدی تحقق می یابد که خدا به ویژه به اهل جهان دیگر می بخشد، یا این که با همین دید معمولی خصوصیاتی در زندگی این جهان دارد و در جهان دیگر تغییر می یابد. و این نوع رؤیت مطلبی است که ما امکان فهم آن را نداریم هر چند در صورت صحت خبر به واقع شدن آن ایمان داریم و کسانی هم که جواز رؤیت خدا را انکار کرده اند، به هیچ وجه منکر یک نوع ظهور انکشافی که با رؤیت مساوی باشد، نگشته اند خواه این ظهور و انکشاف با دید غیر معمولی تحقق یابد، یا با حس دیگری، پس قول این دسته در معنی با قول مخالفان آنها یکی است؛ اما اسلام به قومی گرفتار شده است که دعوا و کشمکش را دوست دارند و خدا فوق ظن و گمان

ص: ۴۸

آنهاست.(۱)

اشکال موافقین رؤیت مادی

اشاره

یک اشکال را موافقین رؤیت مادی مطرح نموده و می گویند: آن کس که خود را می بیند دیگران نیز می توانند او را ببینند.

پاسخ: این که خداوند از ازل ذات خود را می بیند حرفی نیست لیکن مقصود از رؤیت رؤیت حسی نیست، بلکه مشاهده ی ذات خویش علم حضوری است، ذات خداوند از خودش غایب نیست و عوامل غیبت که زمان و مکان و تجربه باشد به ذات خداوند راه ندارد، لیکن این ربطی به دیدن با چشم مادی ندارد.

رؤیت خداوند حسی نیست

احمد بن اسحاق روایتی از امام هادی علیه السلام نقل می کند که شرح حدیث این گونه است:

و عنه، عن احمد بن اسحاق قال: کتبت الی ابی الحسن الثالث علیهم السلام أسألُهُ عن الروّیه و ما اختلف فیه الناس فکتب علیه السلام : لا تجوز الرویه ما ما لم یکن بین الرائی و المرئی هواءٌ ینفذهُ البَصَرُ فاذا انقطع الهواءُ و عدم البیضاء بین الرائی و المرئی لم تصحّ الرویه و کان فی ذلک الاشتباه لان الرائی متی ساوی المرئی فی السبب الموجب بینهما فی الرویه وجب الاشتباه و کان فی ذلک التشبیهه لان الاسباب لابد من اتصالها بالمسببات.

۱- عبده، محمد، رسالهْ التوحید، ص۲۰۳.

احمد بن اسحاق می گوید: به امام هادی علیه السلام نامه نوشتم و از رؤیت خدا و اختلافی که مردم درباره آن دارند پرسیدم در جواب نوشت: تا میان ناظر و منظور هوا نباشد دید در منظور نفوذ نکند و اگر هوا از ناظر و منظور قطع شود، رؤیت درست نباشد و تشبیه از اینجا است. زیرا ناظر وقتی برابر منظور قرار گرفت به اعتبار رابطه ی جریان رؤیتی که در

میان آنها لازم است، باید همانند باشند و این همان تشبیه خدا است به خلق؛ زیرا اسباب و شرائط باید به مسببات خود متصل باشند تا نتیجه ی مطلوب به دست آید.

رؤیت در آخرت

علّامه ی مجلسی در «مرآة العقول» روایتی از امام رضا علیه السلام نقل کرده است: اگر کسی در آخرت خدا را به حس ببیند پس خدا محسوس او است؛ مانند جسم متحیز از اینرو علم او به خدا ضروری اما در دنیا با دلیل و اکتساب و نظر خدا را شناخته که غیر محسوس است اگر ایمان صحیح آن بود که درآخرت دارد و خدا جسم است پس اعتقاد او در دنیا که خدا را به عقل و نظر باید شناخت باطل است و شناخت او هم موافق واقع نیست پس در دنیا مؤمن نبوده است(۱)

خلاصه ی کلام

با عنایت به مباحثی که شرح آن گذشت در این مباحث به ذکر دیدگاه های متکلمین پرداختیم که اشاعره به شدت از رؤیت حسی دفاع می کردند و ادله ای بیان کردند که ما آنها را نقد کردیم. طرفداران این نظریه خصوصاً اشاعره تمام

۱- مجلسی، محمدباقر، مراه العقول، ترجمه سید هاشم رسولی، ج۱، ص۶۹.

تلاش خود را کردند تا به نوعی بتوانند رؤیت خداوند را با چشم مادی ثابت کنند. بعضی از متکلمین مثل ماتریدی می خواهد به دلیل عقلی آن را اثبات کند و می گوید: عقل عاجز است؛ لذا رؤیت حسی فقط به وسیله ی نقل ثابت است؛ اما مخالفین رؤیت حسی دلایلی را ذکر کردند که خداوند با چشم مادی دیده نمی شود، چون رؤیت شرایطی دارد که اگر با این شرایط خداوند را ببینیم مستلزم جسمانیت خداوند است و باید جهت داشته باشد که خداوند مبرّیٰ از این نسبت ها می باشد.

ص: ۵۱

فصل چهارم: وهابیت منادیان جسمانیت خدا

اندیشه های احمد بن حنبل

احمـد بن حنبل خداوند را جسم می داند و معتقد است دارای اعضایی چون دست، صورت و چشم می باشد. دست‌آویز او در این انـدیشه، ظاهر آیات متشابه بود. مالک بن انس نیز عقایـدی نظیر احمـدبن حنبل داشـته اسـت(۱) احمـد آیات تشبیه را این گونه معنا می کند:

خدا بر روی عرش مستولی است چنان که می گوید:

{ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی }؛(۲) «خداوند بر عرش استیلا یافت».

خداوند دارای صورت است چنان که قرآن می فرماید:

{یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ}؛(۳) «فقط

صورت پروردگارت باقی خواهد ماند که با شکوه و ارجمند است».

و همچنین می گوید دارای دست است:

{بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ}؛(۴) «بلکه دو دستان او باز و گشاده است».

و نیز دارای چشم است، بدون این که چگونگی آن روشن باشد، چنان که

۱- شهرستانی، محمد، ملل و نحل، ج۱، ص۹۳.

۲- طه، آیه، ۵.

۳- رحمن، آیه ۲۷.

۴- مائده، آیه ۹۴.

فرموده است: {تَجْری بِأَعْیُنِنـا}(۱) کشتی نوح تحت نظر مـا روان بود. پس از درگـذشت احمـد بن حنبـل اهـل حـدیث، حتی نزدیکان او با کمال صراحت از تجسیم و تشبیه خدا به خلق سخن گفتند.

روایات تجسـیم و تشبیه در کتاب «السـنهْ»، اثر عبـدالله بن احمـدبن حنبل است که غالب روایات آن را از پـدرش امام احمـدبن حنبـل نقل می کنـد. اثر مزبور پر از روایات تجسـیم و تشبیه است و در آن از خنـده و تکلم و انگشت و دست و پا و...، سـخن بسیار به میان آمده است که به ذکر چند مورد اکتفامی کنیم:

۱- از اسماعیل ابن ابی معمر و ابوهریره اینگونه آمده است:

قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم : «ضحک ربنا من رجلین یقتل احدهما صاحبه ثم یصیران الی الجنه».

پروردگار ما از دو فرد که یکی دیگری را بکشد و سپس هر دو به بهشت نایل شوند، به خنده آید.(۲)

۲- عبدالله بن احمد به نقل از عکرمه آورده است:

قال: ان الله لم یمس بیده شیئاً الا ثلاثاً خلق آدم بیده و غرس الجنه بیده و کتب التوراه بیده.

خداونـد چیزی را بـا دسـتش لمس نکرد مگر در سه مورد: آدم را به دست خود آفریـد و بهشت را به دست خویش کـاشت و تورات را

۱- قمر، آیه ۱۴.

۲- حنبل، عبدالله، السـنهْ، ص۱۶۶؛ بخاری، محمد، صـحیح بخاری، ج۴، ص۲۴؛ نیشابوری، مسـلم، صحیح مسلم، ج۶، ص۴۰؛ مسند احمد، ج۲، ص۴۶۲.

به دست خود نگاشت.(۱)

۳- در این کتاب به نقل از نبی اکرم صلی الله علیه و آله وسلم آمده است:

ان الله یمسک السماوات علی اصبع.

خداوند آسمان ها را بر انگشتی نگه می دارد.(۲))

۴- انس بن مالک از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرده است:

یلقی فی النار و تقول هل من مزید حتی یضع قدمه او رجله علیها فتقول قط قط.

یعنی خداوند در آتش می افکند و آتش همچنان گوید: باز هم بیشتر، تا این که خداوند قدم یا پای خود را بر آن می نهد و آتش می گوید دیگر بس است.(۳)

اندیشه های اشعری

اشعری هم قائل به تشبیه و تجسیم است، لذا در این مورد می نویسد:

ان الله عزوجل یخرج من النار قوماً بعد ما امتحشوا فیها و صاروا حمما.

خداوند گروهی را از جهنم بیرون می آورد پس از آن که آتش پوست آنان را سوزانده و چون پیه گداخته و کبود کرده است.

آنان وجود صورت را برای خداوند منکرند، با این که خداوند می فرماید:

۱- حنبل، عبدالله، السنهْ، ص۲۰۹.
۲- حنبل، عبدالله، السنهْ، ص۶۳.
۳- حنبل، عبدالله، السنهْ، ص۱۸۴.

{وَیَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْاِکْرامِ}.(۱)

و صورت با شکوه و ارجمند پروردگارت باقی می ماند داشتن دو دست را برای خدا منکر شدند هر چند خدای متعال فرموده است:

{لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ}.(۲)

ای ابلیس! چه چیز تو را مانع شد که برای چیزی که به دستان خویش آفریدم سجده کنی؟

و به وی فرموده:

{وَ لِتُصْنَعَ عَلی عَیْنِی}(۳)؛ «و مهری از خود بر تو افکندم تا زیر نظر من پرورش یابی».

آنان روایت از رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم را انکار کردند:

ان الله ینزل الی السماء الدنیا(۴).

خداوند به آسمان دنیا فرود می آید.

از اینجا معلوم می شود اشعری برای زنده کردن نظریات امام احمد آمده بود.(۵)

۱- رحمن، آیه ۲۷.

۲- ص، آیه ۷۵.

۳- طه، آیه ۳۹.

۴- ابن عثیمین، فی شرح العقیده، السفارینیه ص ۷۲۲.

۵- اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، ص۲۸۵.

اندیشه های شافعی و مالکی

شافعی در باب صفات خداوند مانند مالك بن انس قائل به اثبات بدون تمثیل بوده است. شافعی معتقد است همانگونه که خداوند خودرا توصیف کرده، ما نیز باید توصیف کنیم. و صفات او را فوق صفات مخلوقات بدانیم.(۱)

علمای اهل سنت و دیوبند

علمای دیوبندی در توضیح آیه ی {الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی} می گویند:

هل تجوزون الثالث جهه و مکان للباری تعالی؟ قولنا فی أمثال تلك الآیات انا نؤمن بها و لا یقال کیف و نؤمن بالله سبحانه و تعالی متعال و منزه عن صفات المخلوقین و عن سمات النقص و الحدوث کما هو رأی قدمائنا و اما ما قال المتأخرون من ائمتنا فی تلك الآیات یاولونها بتاویلات صحیحه سائغه فی اللغه و الشرع بأن یمکن ان یکون المراد من الاستواء الاستیلاء ومن الید القدره الی غیر ذلك تقرباً الی افهام القاصرین فحق ایضاً عندنا و اما الجهه والمکان فلا نجوز اثباتهما له تعالی و نقول تعالی منزه و متعال عنهما و عن جمیع سمات الحدوث.

دیدگاه ما - علمای اهل سنت دیوبند - درباره ی این آیات آن است که ما به محتوای آیات عقیده داریم اما چگونگی آن بر ما روشن نیست. ما به خداوند سبحان ایمان داریم اما او را از صفات آفریده ها و نقص و حدوث، پاك و منزه می دانیم؛ چنانکه رأی علمای گذشته ما این بوده است. اما آنچه علمای متأخر درباره آیات

۱- ابن تیمیه، احمد، مجموعه فتوی، ص۱۶۳.

و صفات گفته اند نیز حق است؛ زیرا متأخرون، آیات را به تأویلات صحیح از نظر لغت و شرع حمل کرده اند و گفته اند مقصود از استواء استیلا و مقصود از دست، قدرت و ... می باشد و تأویل آیات به فهم افراد قاصر نزدیک تر است و جهت و مکان برای خداوند جایز نیست؛ زیرا او منزه ازصفات نقص می باشد.(۱)

تصریح علمای اهل سنت به تجسیم ابن تیمیه

از جمله کسانی که به او نسبت داده شده که قائل به جهت و جسمانیت برای خداست، احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام ابن تیمیه حرانی، حنبلی دمشقی است.(۲) علماء دیدگاه های فراوانی درمورد عقیده ابن تیمیه دارند که به چند مورد اکتفا می کنیم:

قاضی سبکی از دانشمندان پرآوازه اهل سنت و معاصران ابن تیمیه می نویسد:

اهل توحید اتفاق دارند که خداوند در جسمیت خاصی نیست، مگر برخی از افرادی که همانند ابن تیمیه قول شاذ دارند.(۳)

۲- شیخ سلیم البشری رئیس جامعهٔ الازهر در عصر خود می گوید:

از جمله کسانی که به او نسبت داده شده که قایل به جهت برای خداست، احمد بن عبدالحلیم بن عبدالسلام ابن تیمیه حرانی،

۱- المهند علی المفنذ، ص ۴۸.

۲- قاضی سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیه، ج ۹، ص ۴۲.

۳- قاضی سبکی، عبدالوهاب، طبقات الشافعیه، ج۹، ص۴۳.

حنبلی دمشق است.(۱)

۳- هیثمی براین باور است که ابن تیمیه قائل به جسمانیت خداوند بود، لذا در مورد او می گوید:

قـال احمـد بن حجر الهیثمی المکی الشـافعی صـاحب الصواعق فی کتـابه الجوهر المنظم فی زیاره القبر المکرم فی جمله کلامه الآ-تی فی فصـل الزیـاره ان ابن تیمیه تجـاوز. الی الجناب المقـدس و خرق سـیاج عظمته بما اظهره للعامه علی المنابر من دعوی الجهه والتجسیم.

احمـد بن حجر هیثمی مکی شافعی صاحب کتاب «صواعق» در کتاب دیگرش به نام «الجوهر المنظم فی زیارهٔ القبر المکرم» در ضمن کلماتی که می آید در فصل زیارت گفته است: ابن تیمیه بالای منبر در حضور جمعیت نسبت به ساحت مقدس خداوند جسارت کرده و پرده های عظمت الاهی را دریده، و اظهار نموده که: خداوند متعال جسم و دارای جهت است.(۲)

۴- ابوالفداء در حوادث سال ۵۰۷ ه-. ق می گوید:

ابن تیمیه از دمشق به شام فرستاده شد و به دلیل این که وی قائل به تجسیم بود او را در زندانی حبس کردند.(۳)

۵- ابن تیمیه بعد از بیان عقیده ی خود بر این که خداوند جسم دارد، از دمشق

۱- قضاعی، فرقان القران، ص۷۲.

۲- امین، محسن، کشف الارتیاب، ص ۱۲۰، به نقل از الجوهر المنظم، ابن حجر.

۳- تاریخ أبی الغداء؛ امین، حسن، کشف الارتیاب، ص۱۲۲.

به مصر احضار گردید و پس از محاکمه وی را دستگیر و به سبب عقیده اش زندانی کردند.(۱)

۶- یافعی دانشمند اهل سنت در کتاب مراهْ الجنان در بیان فتنه ابن تیمیه می گوید: او در شهر مصر محکوم شد به این که حقیقتاً گفته است خدا بر عرش قرار گرفته و مانند بشر با حروف و صدا سخن می گوید: آن گاه در دمشق و شهرهای اسلامی اعلان شد هر که بر عقیده ابن تیمیه باشد، خون و مالش حلال است.(۲)

۷- شیخ محمد ابو زهره نیز می نویسد:

ابن تیمیه یقرر أن مذهب السلف هو اثبات کل ما جاء فی القران من فوقیه و تحتیه و استواء علی العرش و وجه وید و محبه و بغض، و ما جاء فی السنته من ذلک ایضاً من غیر تأویل و بالظاهر الحرفی... لقد سبقه بهذا الحنابله فی القران الرابع الهجری کما بینا، و أدعوا أن ذلک مذهب السلف و ناقشهم العلماء فی ذلک الوقت. وأثبتوا انه

یودّی الی التشبیه و الجسمیته لا محاله... .

ابن تیمیه چنین تقریر می کرد که مذهب سلف اثبات هر چیزی است که در قرآن آمده است! از قبیل فوقیت، تحتیت، استواء بر عرش، وجه، دست، محبت، بغض، و نیز آنچه در سنت از این قبیل آمده است، بدون آن که تأویل شود... به این رأی، حنابله در قرن چهارم ه- ق سبقت گرفتند. آن گونه که بیان شد این رأی مذهب سلف است ولی در همان وقت علماء با آنان مناقشه کرده و اثبات

ص: ۵۹

۱- ابن حجر، أحمد، الدرر الکامنه، ج ۱، ص ۱۵۴؛ امین، محسن، کشف الارتیاب، ص ۱۲۰.
۲- امین، محسن، کشف الارتیاب، ص ۱۲۱؛ یافعی، أبو محمّد عبدالله، مراهْ الجنان، ج۴، ص۲۷۷.

نمودند که اعتقادشان منجر به تشبیه و جسمیت خواهد شد.(۱)

۸- ابن بطوطه جهانگرد نامی مراکش در سفرنامه اش ابن تیمیه را این گونه معرفی می کند: در دمشق شخصی بود از بزرگان فقهای حنبلی به نام تقی الدین ابن تیمیه، در هر عملی سخن می گفت، لیکن مشکلی در عقل خود داشت؛ زمانی که در دمشق بودم روز جمعه ای بر او وارد شدم در حالی که بر منبر جامع دمشق مردم را موعظه می کرد. از جمله مطالبی که گفت این بود که، خداوند به آسمان دنیا می آید همان گونه که من از منبر پایین می آیم. این را گفت و از منبر پایین آمد.(۲)

۹- ابن الورودی نیز در مورد ابن تیمیه می گوید:

ابن تیمیه به جهت قول به تجسیم زندانی شد(۳)

۱۰- ابوالحسن علی دمشقی می گوید:

در صحن مسجد جامع اموی دمشق در مجلس ابن تیمیه نشسته بودم که او بر منبر موعظه بود، وقتی به آیات

«استواء» رسید گفت خداوند بر عرش خود آن گونه که من بر منبر نشسته ام قرار گرفت. ناگهان مردم بر او هجوم برده و او را از منبر پایین کشیدند و شروع کردند با کفش به او کتک زدن و او را نزد قاضی بردند.(۴)

۱۱- وقتی تقی الدین سبکی از علمای شافعی کتاب منهاج السنه را دید

۱- ابو زهره، محمد، کتاب ابن تیمیه، ص ۱۹۶.

۲- ابن بطوطه، رحله، ص ۹۵؛ عسقلانی، احمد، الدرر الکامنهْ، ج۱، ص۱۵۴.

۳- ابن الوردی، عمر، تتمهْ المختصر، ج ۲، ص ۳۶۳.

۴- ذهبی، محمد، نصیحة الذهبی الی ابن تیمیه، ص۲۷.

گفت: ابن تیمیه در این کتاب می خواهد مذهب حشویه که تنها به ظواهر قرآن تمسک کرده و معتقد به تجسیم هستند را اثبات کند.(۱)

۱۲- عده ای از متأخرین چون علاءالدین قوشچی و محقق دوانی به عقیده ابن تیمیه طعنه زده و گفته اند او از مجسمه است.(۲)

۱۳- عمر عبدالسلام از محققان معاصر اهل سنت، ابن تیمیه را به دلیل اعتقادش به تجسیم خدا و تشبیه او به خلق تکفیر کرده است.(۳)

تشبیه و تجسیم در کتب وهابیت

در اینجا کتاب هایی را که پیشوایان وهابیت نوشتند و امروز طرفدارانشان آنها را منتشر نموده و در اختیار مردم قرار داده اند ذکر می کنیم که خوانندگان می توانند آنها را مطالعه کنند:

۱- رد علی الجهمیه عثمان بن سعید دارمی.

۲- السنهْ ابوبکر احمدبن عمرو شیبانی.

۳- الصارم المنکی محمدبن احمد بن عبدالهادی حنبلی.

۴- السنهْ عبدالله بن احمدحنبل.

۵- التوحید و اثبات صفات الرب ابوبکر محمدبن اسحاق بن خزیمه.

۶- شرح السنهْ ابومحمدحسن بن علی بن خلف بربهاری.

۷- الشریعه ابوبکر محمدبن حسین الآجری.

۸- ابطال التاویل محمدبن حسین بن فراءبغدادی حنبلی معروف به قاضی

۱- مقدمه مصحح بر «منهاج السنهْ النبویه»، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲- مقدمه مصحح بر «منهاج السنهْ النبویه»، ج ۱، ص ۱۴۴.

۳- عبدالسلام، عمر، مخالفهْ الوهابیهْ للقرآن و السنه، ص ۵۵.

ابویعلی حنبلی.

۹- شرح اصول اعتقاد اهل السنهْ والجماعهْ هبهْ الله بن حسن منصور اللالکایی.

۱۰- ذم التاویل والعلو ابومحمدعبدالله بن احمد بن قدامه مقدسی دمشقی.

۱۱- التاسیس فیْ الرد علی اساس التقدیس احمدبن عبدالحلیم بن تیمیه.

۱۲- کشف الشبهات محمدبن عبدالوهاب.

۱۳- غایهْ الامانی فی الرد علی النبهانی نعمان بن مفسر محمودشکری آلوسی.

۱۴- التوحید محمدبن اسحاق بن منده.

۱۵- الوصول الی معرفهْ الاصول ابوعمر احمد بن محمدبن عبدالله الطلمنکی.

۱۶- الصواعق المرسلهْ ابن القیم الجوزیه که گونه های تشبیه و تجسیم را در آن آورده.

خلاصه ی کلام

اهل حدیث و اشاعره و حشویه و وهابیان اعتقاد به جسمانیت خداوند دارند همچنین احمدبن حنبل، اشعری و ابن تیمیه، منادیان جسمانیت خداوند هستند. صحبت هایی می کنند که صریحاً دلالت بر تشبیه خداوند به مخلوقات دارد. دیدگاه های فراوانی از علمای بزرگ را نقل کردیم که ابن تیمیه را متهم به تجسیم کرده بودند و نقل کردند که زندانی های این فرد به خاطر همین حرف های تند او بود.

ص: ۶۲

فصل پنجم: اندیشه های کفرآلود

اعتقادات نظریه پرداز فرقه وهابیت

از جمله معتقدات ابن تیمیه نظریه پرداز فرقه وهابیت در قرن ششم، اعتقاد به جسمانیت خداوند و اثبات لوازم آن همچون داشتن صورت، دست و پا و کارهایی چون رفتن، خندیدن، نشستن روی صندلی و مانند این‌ها است.

ایشان بر جسمانیت خداوند و داشتن اعضایی همچون اعضای انسان تصریح دارد. علمای عربستان سعودی به صراحت می گویند ما این روایات را بر اساس ظاهر آنها قبول کرده و به آن ایمان می آوریم که دیگر جایی برای توجیه نیست. ابن تیمیه می گوید:

ولیس فی کتاب الله ولا سنه رسوله و لا قول أحد من سلف الامّه و أمتها أنه لیس بجسم و أن صفاته لیست اجساماً و اعراضاً؛ فنفی المعانی الثابته بالشرع و العقل بعض الفاظ لم ینف معناها شرع ولا عقل، جهل و ضلال.(۱)

در کتاب و سنت رسولش و نیز در کلام احدی از سلف و امامان امّت چنین نیامده که خداوند جسم نیست و صفات او جسم و

۱- ابن تیمیه، احمد، رساله حمویه؛ ابن تیمیه، احمد، مجموعه الرسائل، ج ۱، ص ۴۲۹.

عرض نیستند. پس نفی کردن معانی ای که به واسطه شرع و عقل ثابت شده‌اند نادانی و ضلالت است.

ابن تیمیه رساله حمویه را برای اثبات این معانی نوشته است؛ لذا بر این باور است تمام نصوص بر این دلالت دارد که خداوند بالای عرش و بالای آسمان است که با انگشتان می توان به سوی او اشاره کرد و در قیامت دیده می شود و حتی لبخند می زند؛ لذا اگر کسی معتقد باشد که خداوند بر روی عرش وبالای آسمان ها نیست، باید او را توبه داد و در صورتی که توبه نکرد باید گردنش را زد.

همچنین معتقد است که به موجب ظاهر آیات، خداوند دارای اعضاء و جوارح است؛ اما فوقیت خدا و صفات و اعضا و جوارح او را نمی توان با فوقیت و اعضا و جوارح خلایق مقایسه کرد. ضمناً می گوید: به تأویلاتی که در این زمینه شده مثلاً در آیه {الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی} استوی را به استولی معنی کردن باطل است، و این تأویلات پس از ترجمه کتب ضلال از زبان های دیگر به زبان عربی به وسیله متکلمین پیدا شده است.((۱))

ابن تیمیه در منهاج السنه عقیده به نفی تجسیم را رد می کند و می گوید:

فهذا المصنف الامامی اعتمد علی طریق المعتزله ومن تابعهم من أن الاعتماد فی تنزیه الرب عن النقائص علی نفی کونه جسماً و معلوم أن هذه الطریقه لم ینطق بها کتاب و لا سنه و لا هی مأثوره عن أحد من السلف فقد علم أنه لا أصل لها فی الشرع(۲)

۱- (

۲- ابن تیمیه، احمد، منهاج السنه، ج ۲، ص ۵۶۳ - ۵۶۴.

پس این مصنف امامی (علامه ی حلی) در تنزیه خداوند متعال از تجسیم، بر طرق معتزله و پیروان آنان اعتماد کرده است. و معلوم است که این طریق (یعنی نفی تجسیم) نه در قرآن آمده، نه در سنت و نه از قول علمای سلف نقل شده است . بلکه اصلاً این امر (نفی تجسیم) شرعی نیست.

در کتاب بیان تلبیس الجهمیه تصریح به جسمانیت خداوند می کند و می نویسد:

والموصوف بهذه الصفاه لا یکون إلا جسما فالله تعالی جسم لا کالأجسام.(۱)

موصوف به این صفات (داشتن دست و صورت) به ناچار باید جسم باشد. پس خداوند جسم است ولی شبیه اجسام دیگر نیست.

از طرفی دیگر قائلین به نفی و اثبات جسمانیت خداوند را بدعت‌گزار می داند؛ لذا می گوید:

والکلام فی وصف الله بالجسم نفیا واثباتا بدعه، لم یقل أحد من سلف الأمّه وأئمتها ان الله لیس بجسم، کما لم یقولوا إن الله جسم.(۲)

نفی و اثبات جسمانیت خداوند متعال بدعت است و کسی از بزرگان گذشته نگفته که خداوند جسم نیست همان طوری که نگفته

۱- ابن تیمیه، احمد، بیان تلبیس الجهمیه، ج ۱، ص ۱۰۱.

۲- ابن تیمیه، احمد، الفتاوی الکبری، ج ۵، ص ۲۳۰؛ ابن تیمیه، احمد، نقض اساس التقدیس، ج۸، ص ۱۰۰.

او جسم است.

ابن تیمیه در کتاب بیان تلبیس الجهمیه معتقد است که مذّمتی در مورد مشبهه نیامده است؛ بر همین اساس می گوید:

فإسم المشبّهه لیس له ذکر بذم فی الکتاب و السنه و لا کلام أحد من الصحابه و التابعین.(۱)

در قرآن و روایات مذمتی از مشبهه به میان نیامده و سخنی هم از صحابه و تابعین در این باره نقل نشده است.

وی در هیئت عالی افتای سعودی در پاسخ به پرسش درباره جسمانیت خداوند جواب داده:

و نظرا الی أنّ التجسیم لم یرد فی النصوص نفیه و لا اثباته فلا یجوز للمسلم نفیه و لا اثباته، لان الصفات توقیفیه... .

با توجه به این که درباره ی جسمانیت خداوند نفیاً و اثباتاً نصی در روایات نیامده، نباید سخنی گفته شود؛ چون صفات خداوند توقیفی است.(۲)

بر این اساس از عبارات اینان بر می آید که صریحاً اعتقاد به تجسیم داشته اند.

دیدگاه سقاف شافعی

حسن بن علی سقاف شافعی تشبیه و تجسیم را به وهابیان نسبت می دهد و

۱- ابن تیمیه، احمد، بیان تلبیس الجهمیه، ج ۱، ص ۱۰۹.

۲- اللجنهٔ الدائمهٔ، للبحوث العلمیه والافناء، ج ۳، ص ۲۲۷.

در این مورد می گوید:

اما التجسیم والتشبیه فقد نشر الوهابیون و روّجوا کتبا کثیره فی موضوع الصفات ککتاب السنه لعبد الله بن احمد بن حنبل و کتاب الرد علی بشر المریسی لعثمان الدارمی.

و الف علماءهم فی ذلک کتبا کثریه نقلوا فیها هذه المباحث من کتب ابن تیمیه و ابن القیم وأشباهم... .(۱)

تجسیم و تشبیه را وهابیان منتشر کرده اند و کتاب های زیادی را در موضوع صفات ترویج ساختند؛ مانند کتاب السنهْ از عبدالله بن احمد بن حنبل، و کتاب الرد علی بشر المریسی از عثمان دارمی علمای وهابی در این باره کتاب های بسیاری تألیف نمودندو آنها این مباحث را از کتاب های ابن تیمیه و ابن قیم و دیگران نقل کردند... .

حسن سقاف در کتاب السلفیهْ الوهابیهْ می گوید: وهابیت یا سلفیت همان طرفداران مذهب حنبلی (یعنی حنابله ای که قائل به تجسیم خداوند هستند و نسبت به امامان علیهم السلام بغض می ورزند) می باشند.

اگر چه در بعضی از جزئیات با مذهب حنبلی تفاوت دارند لکن اصول اعتقادی حنبلی ها تشبیه و تجسیم خداوند است و نیز دشمنی با اهل بیت علیهم السلام را یکجا پذیرفته اند و به آن معتقدند.

۱- سقاف، حسن بن علی، السلفیه الوهابیه، ص ۴۳.

دیدگاه محمد اشرف

محمد اشرف شارح سنن ابی داوود این گونه می نویسد: در ذیل جمله ی «وانه لیئط به اطیط الرحل بالراکب»؛ عرش در اثر سنگینی خداوند به صدا می آید، مانند صدا کردن جهاز شتر در اثر سنگینی شتر سوار ایشان گفتار امام

خطابی را نقل می کند و به شدت او را مورد انتقاد قرار می دهد و می گوید: در گفتار امام خطابی، نوعی تأویل است، ولی تأویل خلاف ظاهر است و هیچ گونه احتیاجی برآن نداریم. راه صحیح و مورد اعتماد در احادیثی که مربوط به صفات خداوند است این است که آنها را به ظاهرشان واگذاریم، و از هر نوع تأویل و توجیه خودداری کنیم.(۱)

دیدگاه بغوی

بغوی نیز در کتاب شرح السنه می نویسد:

آنچه در کتاب و سنت، درباره ی صفات خداوند آمده است مانند صورت، چشم، انگشت، پا، آمد و رفت، نازل شدن به آسمان دنیا، در روی عرش قرار گرفتن، خنده و شادی، و نظایر اینها همه از صفات پروردگار است و درباره ی آنها حدیث هایی وارد گردیده و باید به همه ی این صفات ایمان داشت، و معنای ظاهری این حدیث ها را حفظ کرد و از هرگونه تأویل و توجیه خودداری نمود.(۲)

دیدگاه زهاوی

زهاوی در کتاب فجر الصادق می گوید:

وهابیان زائران قبر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم را تکفیر کرده و عمل آنان را مبنی بر

۱- عون المعبود، ج۴؛ السنه، ص۳۶۹، باب فی الجهمیه.

۲- شایع، محمد، آراء ابن حجر هیتمی، ص۳۱۶؛ ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، ج۱، ص۷۱.

وسیله قرار دادن آن بزرگوار به سوی خدا شرک می دانند و می گویند واجب است خدا را از این گونه اعمال تنزیه نماییم، خودشان در تنزیه خدای تعالی دچار اشتباه بزرگی شده اند، به گونه ای که استواء خداوند بر عرش را منحصراً به معنی استقرار او در بالای عرش گرفته اند و برای او صورت و دست و اعضا قرار داده و گفته اند که خداوند، آسمان ها را بر انگشتی و زمین را بر انگشتی و درخت را بر انگشتی و فرشته را بر انگشتی نگه داشته است.(۱)

ابن قیم و اثبات اعضا برای خدا

ابن قیم خدا را مادی و مانند یک انسان ترسیم می کند و مخالفان این عقیده را نکوهش و آنها را به کفر و زندقه متهم می کند و می گوید:

«وکذلک نفیکم لسائر ما أتی فی القتل من وص-ف بغیر بیان کالوجه والید والاصابع و الذی ابداً یسؤکم بلاکتمان»

شما بدین جهت محکوم به کفر هستید که اوصاف خدا را همان گونه که نقل شده است مانند صورت و دست و انگشتان او انکار و به جای این که به مفاهیم این الفاظ قائل شوید آنها را تأویل می کنید.(۲)

ابن تیمیه و اثبات اعضاء برای خدا

ایشان تمام اعضا و جوارح را برای خداوند قائل است:

اما ابن تیمیه فقال بالجهه و بالتجسیم و الاستواء علی العرش حقیقه و التکلم بحرف و صوت. و هو اول من زقی بهذا القول و صنف فیه

۱- زهاوی، فجر الصادق، ص ۲۸.

۲- ابن قیم، القصیده النونیه، ص ۱۹۳.

رسائل مستقله کالقعیده و الحمویه و الواسطیه وغیرهما و اقتضاه فی ذلک تلمیذاه ابن القیم الجوزیه و ابن عبدالهادی و اتباعهم و لذلک حکم علماء عصره بضلاله و کفره و الزموا السلطان بقتله حبسه فاخذ الی مصر و نوظر فحکموا بحبسه و ذهبت نفسه محبوساً بعد ما اظهر التوبه نکث.

ابن تیمیه معتقد است که واقعاً خداوند جسم، دارای جهات و بر روی عرش قرار گرفته و مانند انسان با صدا و حروف صحبت می کند. در بین جامعه ی مسلمین او اول کسی است که این چنین سخن گفته و گزاف گویی کرده و درباره ی آن کتاب نوشته است؛ مانند کتاب العقیدة الحمویه و الواسطیه و.... و افرادی مانند قیم و ابن عبدالهادی و اشخاص دیگر از او پیروی کرده اند. به همین جهت علمای هم زمان او حکم به کفر و گمراهی او نموده و سلطان وقت را وادار کردند تا او را بکشد یا به زندان افکند. لذا از طرف حکومت بازداشت و به مصر آورده شد علماء با او مناظره نموده و دستور دادند او را به زندان افکنند وی در زندان بعد از آن که توبه کرد و دوباره توبه را شکست، از دنیا رفت(۱)

فاثبتوا لله جهه الفوق و الاستواء علی العرش الّذی هو فوق السماوات و الارض و النزول الی سماء الدنیا و المجیء و القرب و غیر ذلک بمعانیها الحقیقه، و اثبتوا له تعالی والیدین الید الیمنی و الید الشمال و الاصابع و

۱- امین، محسن، کشف الارتیاب، ص ۱۲۰.

الکف و العینین کلها بمعانیها الحقیقه دون تأویل، وهو تجسیم صوره. و حملوا الفاظ الصفات علی معانیها الحقیقه فاثبتوا لله تعالی المحبه و الرحمه و الرضا و الغضب و غیر ذلک

بمعانیها الحقیقه من غیر تأویل، و انه تعالی یتکلم بحرف و صوت فجعلوا الله تعالی محلاً للحوادث و هو یستلزم الحدوث کما بین فی محله من علم الکلام.

ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب و پیروان این دو برای خداوند جهت و سمت ثابت کرده اند، گاهی خدا را بالا و گاهی روی عرش قرار می دهند و عرش را در بالای آسمان ها و زمین می دانند و می گویند: خداوند حرکت دارد، به آسمان دنیا فرود می آید و آمدن و رفتن و نزدیکی و دوری را به معنای حقیقی آن برای خداوند ثابت می دانند. و نیز صورت و دو دست، و انگشت و کف دست و هر دو چشم، همه را به معنای حقیقی برای خداوند ثابت می دانند. این مطالب صراحت دارد که، اینان خدا را جسم و دارای پیکر و اعضا و جوارح انگاشته اند!

همچنین الفاظی که درباره صفات خداوند متعال وارد شده به معنای حقیقی گرفته و محبت و رحمت و رضا و غضب و مانند این ها به همان معنا که در انسان ها هست، برای خدا ثابت نموده و می گویند: خداوند سخن می گوید، به طوری که جوهر صدای او آشکار می گردد. پس، اینان پروردگار را محلی برای ورود حوادث قرار داده اند که لازمه دارد خداوند موجودی حادث گردیده و قدیم و ازلی نباشد. در علم کلام این مطالب به طور آشکار شرح داده شد.(۱)

۱- امین، محسن، کشف الارتیاب، ص ۱۲۰.

بربهاری وهابی و اثبات اعضاء برای خدا

«بربهاری» وهابی او درباره خداوند قائل به تشبیه بود و ذات احدیت را دارای کف و دست و انگشـتان و دو پا یا کفشی از طلا و صـاحب گیسوان تصور می کرد. همچنین می گفت خداونـد به آسـمان بالا می رود و به زمین فرود می آیـد و مردم در روز قیامت، خدا را خواهند دید.(۱)

دیدگاه محمد بن عبدالوهاب

عبداللطیف نوه ی محمد بن عبدالوهاب در رساله دوم از رسائل هدیهْ السنیه گفته است:

اگر ما بگوییم که خداونـد در جهت بالا قرار گرفته، لازمه اش این نیست که ما از گروه مجسـمه باشـیم و خدا را جسم بدانیم، زیرا لازمه ی مـذهب و اعتقاد را نبایـد جزء مـذهب و اعتقاد دانست، بلکه لازمه ی مـذهب و اعتقاد غیر از مـذهب و اعتقادات است چه‌بسا ممکن است انسان عقیده به چیزی داشته باشد، ولی لوازمش را معتقد نباشد.

اما ما می گوییم: بر فرض که این سـخن صـحیح باشـد اما معنایش این است که هر کس مطلب را پذیرفت، دلیل نمی شود که لوازم آن را پذیرفته باشد، و هر گاه سخنی گفت دلیل نمی شود که لوازم آن را نیز گفته باشد.

ولی هر گاه لازم باطل شـد ملزوم که در فرض ما مذهب و اعتقاد است نیز باطل می شود زیرا بطلان لازم دلیل بر بطلان ملزوم است و الّا ملازمه ی بین لازم و ملزوم را از بین می برد ومعنای ملازمه بین دو چیز آن است که آن دو در تمام

۱- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی الکرم شیبانی، الکامل فی التاریخ، ج ۶، ص ۲۴۸.

احکام مساوی باشد.(۱)

دیدگاه ابوحنیفه

خداونـد به ویژگی های مخلوقات متصف نمی شود. علم دارد اما نه مثل علم ما، قدرت خداوند مانند قدرت ما نیست. می بیند اما نه مثل دیدن ما، سـخن میگوید نه مثل سـخن گفتن ما انسان ها، زیرا ما با ابزارهایی، مانند حلق و زبان و لب و دندان سخن می گوییم، اما خداوند بدون هیچ ابزاری صـحبت می کند. ابوحنیفه به خداوند شیء اطلاق می کند اما او را مانند اشیای دیگر نمی دانـد و معنای شـیء بودن خداوند را اثبات وجود و ذات خداوند بدون جسم و جوهر و عرض می داند و خداوند را بدون حد و نهایت، ضد، شبیه، مثل و مانند می داند.((۲))

خلاصه ی کلام

ابن تیمیه و ابن قیم و همچنین محمـد بن عبـدالوهاب معتقدنـد خداونـد دارای اعضا و جوارح بوده و خـدا جسم است؛ لذا اگر کسـی منکر آن باشـد بدعتگذار است و معتقدند که می توان به خداوند اشاره ی حسـی کرد و کسـی که منکر اینها باشد باید گردنش را زد. آنها به شدت از مشبهه حمایت می کنند و معتقدند هستند که هیچ گونه مذمتی در مورد مشبهه نیامده است.

۱- هدیهْ السنیه.

۲- قاری، ملاعلی، فقه الاکبر، ص۸۸.

فصل ششم: معنا شناسی صفات الهی

صفات خبری

در کتاب های کلامی شیعه از تقسیم صفات به خبری و غیر خبری اثر چشمگیری نیست، بلکه این تقسیم بندی را اهل حدیث و اشاعره انجام دادند. از صفات خبری به «صفات جسمانی» تعبیر می آورند در حالی که تعبیر صحیح آن، همان صفات خبری است.

در قرآن کریم برای خداوند صفاتی مانند ید، وجه، مجیء، استواء بر عرش و... ذکر شده است. این صفات را «صفات خبریه» می گویند، که عقل آنها را برای خدا ثابت نمی کند بلکه قرآن و احادیث نبوی از وصف خبر می دهد. همچنین آیات مربوط به آن ها را «آیات متشابه» می نامند.

معتزله در تفسیر این آیات روش تأویل را برگزیدند. و ظاهرگرایان و قشریون از اهل حدیث «مجسمه و مشبهه» به معانی ظاهری آن هاتمسک کردند. روشی که اشعری برگزید متوسط میان این دو روش بود زیرا، وی تأویل معتزله را نپذیرفت و گفت: خداوند واقعاً صفات مزبور را داراست، ولی بحث درباره ی چگونگی آن ها روا نیست. پس او دارای ید و وجه است، بدون اظهار نظر در چگونگی آن، از این نظر به عنوان اصل معروف اشعری درباره صفات خداوند یاد

می شود؛ یعنی «ایمان داشتن بدون پرسش از چگونگی».(۱)

ولی حق این است که اشعری مبتکر این اصل معروف نبود و اهل حدیث و حنابله نیز از همین روش پیروی می کردند. شهرستانی پس از اشاره به مخالفت معتزله با اهل حدیث درباره ی تفسیر متشابهات قرآن آورده است. «احمد بن حنبل و داوود بن علی اصفهانی و جماعتی از پیشوایان سلف، روش متقدمان اهل حدیث مانند مالك بن انس و مقاتل بن سلیمان را برگزیده و گفتند: ما به آن چه در کتاب و سنت وارد شده است ایمان آورده و ازتأویل آن خودداری می کنیم، ولی به طور قطع می دانیم که خداوند با هیچ یک از مخلوقات خود شباهت ندارد.(۲)

ابن خلدون نیز پس از یادآوری روش معتزله و مشبهه در تفسیر آیات متشابه و صفات خبریه به قیام اشعری بر ضد آن دو اشاره کرده و گفته است:

فتوسط بین الطرق و نفی التشبیه و اثبت الصفات المعنویه و قصر التنزیه علی ما قصره علیه السلف.(۳)

اشعری راه وسط میان راه ها را اثبات کرد و تشبیه را نفی کرد و در تنزیه به همان اندازه که پیشینیان بسنده کرده بودند، اکتفا کرد.

از این روش به روش تفویض «در مقابل تأویل» نیز یاد می شود، چنان که شیخ محمد عبده آن جا که طریق سلف و خلف را در برخوردبا آن دسته از

۱- ربانی گلپایگانی، علی، فرق و مذاهب اسلامی، ص۱۹۵.
۲- شهرستانی، محمد، الملل و النحل، ج ۱، ص ۱۰۳؛ ربانی گلپایگانی، علی، فرق و مذاهب اسلامی، ص ۱۹۶.
۳- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ص ۴۶۶.

نصوص کتاب و سنت از طریق تأویل حفظ کردند.(۱) که ظاهر آن ها با اصل تنزیه منافات دارد بیان کرده و گفته است سلف، از اصل تنزیه بر پایه تفویض دفاع می کردند و خلف، اصل تنزیه را از طریق تاویل حفظ کردند.(۲)

صفات خبری از دیدگاه طبری

طبری در کتاب التعبیر فی معالم الدین می نویسد: سخن پیرامون صفاتی که از طریق خبر آن ها را داشته ایم مثل خداوند شنوا و بیناست، برای خداوند دو دست است، او دارای وجه و روی است. خداوند می خندد و به آسمان دنیا فرود می آید (که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از این معنی خبر داده) و نیز می نویسد: قلبی نیست مگر آن که میان دو انگشت از انگشتان رحمان است و امثال این صفات و معانی که یا خداوند خود را با آن ها موصوف داشته و یا در کلام رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم آمده ولی ما حقیقت آن ها رادرنمی یابیم به هر حال هیچ کس را به سبب اعتقاد به این معانی تکفیر نمی کنیم.(۳)

نقد و بررسی صفات الهی

اشاره

در مورد معنای صفات الاهی در میان دانشمندان مسلمان دیدگاه های مختلفی وجود دارد و هر کدام به مقتضای پیش فرض های خود الفاظ و مفاهیم صفات الاهی را معنا و تأویل نموده اند در اینجا به نقد و بررسی نظرات می پردازیم:

۱- النهایه، ج ۱، ص ۲۵۲.

۲- رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، ج ۱، ص۱۵۲.

۳- ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلا، ج ۱۴، ص ۲۷۹، به نقل از یادنامه طبری، سید ابراهیم سید علوی، ص ۵۷۰.

۱- نظریه ی اثبات صفات بدون تأویل

اشاره

اهل حدیث و علمای سلف از اهل سنت معتقدند که صفات خدا را باید به همان معنای حقیقی بر خداوند اطلاق کرد؛ لذا نحوه ی توجیه آیات از دیدگاه اهل حدیث مهم است. آیاتی در قرآن وجود دارد که ظاهر در تجسیم و تشبیه است، مثل:

{الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی}؛(۱) «خدا برعرش استقرار دارد».

{وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْاِکْرامِ}(۲) خدا چهره دارد {خَلَقْتُ بِیَدَیَّ}((۳)) خدا دو دست دارد {تَجْری بِأَعْیُنِنا}(۴) خدا چشم دارد {کَلاّ إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ یَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ}؛((۵)) خدا را در قیامت می توان دید ولی این مخصوص مؤمنین است نه کفار، {وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفّاً صَفّاً}(۶) خدا در روز رستاخیز می آید.

آنان برای این که به مشکلی بر نخورند ظاهر آیات را گرفته اند ولی در تمام این ها قید می زنند که کیفیت اینان برای ما مجهول است. این حرف را می زنند تا به تشبیه و تجسیم متهم نشوند یعنی آیات را تأویل نمی برند و ظاهر را با معنای خاص می گیرند.

فرقه های اهل حدیث در منع تأویل

درباره برخورد اصحاب حدیث با چنین آیات وهم برانگیز تشبیه و تجسیم،

۱- طه، آیه ۵.

۲- الرحمن، آیه ۲۵.

۳- ص، آیه ۷۵.

۴- قمر، آیه ۱۴.

۵- مطفّفین، آیه ۱۵.

۶- فجر، آیه ۲۲.

می توان گفت آن ها در مجموع سه دسته شده اند:

۱- حشویه: آنهـا این آیـات را بـدون کم و کاست پـذیرفته انـد و آیات را بر معانی لغوی ظاهری حمل می کننـد. این گروه به مجسمه معروف است.

۲- امثال احمـد حنبل: که معتقدند این آیات بر همان معانی لغوی حمل می شوند و تأویل نمی شوند ولی کیفیت آنان برای ما مجهول است.

۳- تفویض: که معتقدنـد باید آیات را خواند و معانی آن را به خدا واگذار کرد؛ چون ما به حقیقت آنان نمی رسیم. آنان در اصطلاح اهل حدیث به تفویضی معروفند.

نظرات علمای وهابی

وهابیان نظرات تندی دارند و می گویند: تأویل صـفات و هم چنین تفویض و توقف حرام است، آنها معتقدند که تمام صـفات را بایدبر ظاهرشان حمل نمود که ما به ذکر چند دیدگاه اکتفا می کنیم:

الف: ابن تیمیه در کتاب الفتاوی می نویسد: آنچه در کتاب و سنّت ثابت شد و سلف از امّت بر آن اجماع کرده اند، حقّ است و اگر لازمه ی آن نسبت جسمیت به خداوند باشد اشکالی ندارد؛ زیرا لازمه حقّ، حقّ است.(۱)

ب: بن بـاز در فتاوی می گویـد: تأویل در صـفات امری منکر است و جایز نیست، بلکه طبق ظاهری که لایق به خداونـد است، اقرار بر صفات واجب است.(۲)

۱- ابن تیمیه، احمد، مجموع فتاوی، ج۵، ص۱۹۲.

۲- بن باز، عبدالعزیز، فتاوی بن باز، ج ۴، ص ۱۳۱.

و نیز می گوید: اهل سنّت و جماعت از اصحاب رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم برآنند که خداوند در آسمان بالای عرش خود است و دست ها به سوی او دراز می گردد.(۱)

ج: آلبانی محدّث وهابیان در فتاوای خود اینگونه می نویسد: ما اهل سنّت ایمان داریم به این که از نعمت های خداوند بر بندگانش آن است که خداوند در روز قیامت بر مردم تجلّی می کند و همگان او را می بینند، همان گونه که ماه شب چهارده را مشاهده می کنند(۲)

او هم چنین در جایی دیگر بر بخاری ایراد گرفته که چرا کلام خداوند: {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلاّ وَجْهَهُ} را به ملك تأویل کرده و می گوید: این گونه تأویل را شخص مسلمان مؤمن انجام نمی دهد.(۳)

هم چنین در جایی دیگر می گوید: ما معتقدیم که بسیاری از اهل تأویل کافر نیستند، ولی گفتارشان همانند کافران است.(۴)

د: از محمود شکری آلوسی در کتاب تاریخ نجد نقل شده که وهابی ها آیات و روایات وارده درباره ی صفات خدا را بر معنای ظاهرش حمل می نماید و به آنها اقرار دارند ولی معنای حقیقی آن را به خداوند واگذار می کنند.(۵)

شهرستانی می گوید: احمد بن حنبل می گوید: ما به تمام آنچه در قرآن و سنت آمده است، ایمان داریم و می دانیم خداوند شبیه مخلوقات نیست، با این

۱- بن باز، عبدالعزیز، فتاوی بن باز، ج ۲، ص ۱۰۷- ۱۰۵.

۲- فتاوی الالبانی، ص ۱۴۲.

۳- فتاوی الالبانی، ص ۵۲۳.

۴- فتاوی الالبانی، ص ۵۲۲ و ۵۲۳.

۵- آلوسی، محمود، تاریخ نجد.

حال، این آیات و روایات را نیز تأویل و توجیه نمی کنیم.(۱) اهل حدیث در این مورد کتاب ها و رساله های فراوانی را نوشته انـد و اگر باطن آنها را بشـکافی می خواهنـد بگوینـد که خـدا، دست، چشم صورت، خنده و سـخن دارد و چون در جامعه ی اسلامی مسأله ی تجسیم یک مساله مطرودی است به عناوین گوناگونی، گریز گاهی را برخود قرار می دهند.

خطابی که یکی از ائمه ی اهل حدیث است می گوید:

ولیست الیـد عنـدنا الجـارحه، وانمـا هی صـفه جـاء بهـا التوقف فنحن نطلقها علی ما جاء، و لا نکیفها و هـذا مـذهب اهل السـنه والجماعه.(۲)

در احادیث برای خدا اندام های گوناگونی ثابت می کنیم ولی کیفیتی برای آنها قائل نیستیم.

ابن عبدالبر مؤلف کتاب الاستیعاب می گوید:

اهل السنه مجمعون علی الاقرار بهذه الصفات الوارده فی الکتاب والسنه ولم یکیفوا شیئا فیها.(۳)

ابن تیمیه الفاظی را که درباره ی صـفات خداوند متعال وارد شده است به معنای حقیقی گرفته و محبت، رحمت، رضا، غضـب و مانند اینها را به همان معنا که در انسان ها است برای خدا ثابت نموده اند و می گویند: خداوند سخن می گوید

۱- شهرستانی، محمد، ملل و نحل، ج۱، ص۱۰۳.

۲- عسقلانی، احمد، فتح الباری، ج۱۳، ص۱۳.

۳- عسقلانی، احمد، فتح الباری، ج۱۳، ص۴۰۷.

به طوری که جوهر صدای او آشکار می گردد.(۱)

۲– نظریه تأویل

اشاره

این مذهب موافق رأی اهل بیت علیهم السلام و فلاسفه و بسیاری از علمای اهل سنّت؛ از جمله معتزله و ماتریدیه است. اساس این قول بر تنزیه خداوند متعال است. طبق این رأی، حکم اوّلی آن است که هر صفتی را باید بر معنای حقیقی آن حمل کرد؛ اما در صورتی که مانع لفظی یا عقلی در میان باشد، باید آن را تأویل و بر معنای کنایی و مجازی اش حمل نمود.

نووی در شرح صحیح مسلم چنین می گوید: نخستین چیزی که اعتقاد به آن بر هر مؤمنی واجب است، تنزیه خداوند متعال از مشابهت مخلوقات است. و اعتقاد بر خلاف آن مخلّ به ایمان است. تمام علمای بزرگ اسلام اتفاق دارند آنچه از صفات خداوند در قرآن و حدیث آمده است، ظاهر آن تشبیه خداوند به خلق است و باید بر این اعتقاد بود که ظاهر آنها مراد خداوند نیست... .(۲)

هم چنین در جایی دیگر می گوید: این که از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم روایت شده که آتش در دوزخ پر نمی شود تا آن که خداوند قدم خود را در آن می گذارد. این حدیث از احادیث مشهور در باب صفات است. قاضی عیاض می گوید: باید معنای آن را از ظاهرش صرف کرد و تأویل نمود؛ زیرا دلیل عقلی قطعی بر محال بودن اثبات اعضا و جوارح بر خداوند اقامه شده است.(۳)

۱– امین، محسن، کشف الارتیاب، ص ۱۲۰.

۲– نووی، یحیی، شرح صحیح مسلم، ج ۱، ص ۱۶۰.

۳– همان، ج ۹، ص ۱۸۲ و ۱۸۳.

قسطلانی در ارشاد الساری می نویسد: غضب خداوند کنایه از عقوبت اوست.(۱) ابومنصور ماتریدی در تأویل «دستان» در قول خداوند متعال: {بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتان} می گوید: دو دست، کنایه از نعمت گسترده است.(۲)

نصر حامد ابوزید به مسأله ی تأویل نزد پیشینیان از صحابه و تابعان پرداخته و نمونه های فراوانی از این نوع تأویلات را ذکر می کند؛ به عنوان مثال در بحث از تأویل نزد ابی عبیده، به تأویل او در آیه های زیر اشاره دارد: {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلاّ وَجْهَهُ}(۳) مجازه «الا ـ هو». و در آیه {فَرَّطْتُ فی جَنْبِ اللهِ}(۴) «فی جنب الله» «و فی ذات الله واحد»(۵) و در {إِلاّ ـ هُوَ آخِذٌ بِناصِیَتِها}(۶) «مجازه: الا هو فی قبضته وملکه وسلطانه»(۷) چنان که ملاحظه می شود ابو عبیده هر یک از کلمات «وجه»، «جنب الله» و «ناصیهْ» را که اخذ ظاهر آن می تواند مستلزم تجسیم شود به معنای مجازی گرفته است.

کاربرد اصطلاح «کنایه» که حکایت از نوعی تأویل است، در بیان ابن عباس نیز خروج سلف، از ظواهر آیات است. در ذیل آیه ی ۱۹۷ بقره در تفسیر جامع البیان طبری روایتی در این باره از ابن عباس آمده است:

۱- قسطلانی، شهاب الدین ابی العباس، ارشاد الساری، ج ۱۰، ص ۲۵۰.

۲- ماتریدی، محمد، تأویلات اهل السنهْ، ج ۳، ص ۵۱.

۳- قصص، آیه ۸۸.

۴- زمر، آیه ۵۶.

۵- ابوزید، نصر حامد، الاتجاه العقلی فی التفسیر، ص ۱۵۴، به نقل از: ابو عبیده معمر بن مثنی، مجاز القرآن، ج ۲، ص ۱۹۰.

۶- هود، آیه ۵۶.

۷- همان، به نقل از: مجاز القرآن، ج ۱، ص ۲۹۰.

{فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِی الْحَجّ}.(۱)

حدثنا عبدالحمید... عن ابن عباس قال: الرفث هو الجماع ولکن الله الکریم یکنّی عمّا شاء.(۲) «رفث» به معنی جماع است، ولی خداوند از هرچه بخواهد کنایه می آورد.

علاوه بر موارد مزبور، نصر حامد ابوزید به ذکر مثال ها و دلایل مختلف مبنی بر روش تفسیر عقلی در سلف می پردازد. استاد بوطی نیز با نقل روایاتی به اثبات این مسأله می پردازد. یکی از آن ها روایتی است از احمد بن حنبل که آیه ی {جاءَ رَبُّکَ}(۳) را به «جاء امر ربک» تفسیر کرد و آیه ی {أوْ یَأتِیَ أمْرُ رَبِّکَ}(۴) را دلیل بر آن آورد.(۵)

تأویل صفات نزد بعض اشاعره

از دیگر متکلمان اشعری که تأویل صفات خبریه را پذیرفته اند عبدالقاهر بغدادی است که معتقد است این صفات را نباید بر ظاهر حمل نمود.(۶) و نیز جوینی که می گوید: برخی از بزرگان معتقدند که دو دست و دو چشم، و صورت صفاتی است که برای خداوند متعال ثابت است و دلیل اثبات آن هم دلیل نقلی است نه دلیل عقلی ولی، صحیح نزد من آن است که مقصود از «دو دست»

۱- بقره، آیه ۱۹۷.

۲- همان، به نقل از: طبری، محمد، طبری، جامع البیان، ج ۲، ص ۳۶۲.

۳- فجر، آیه ۲۲.

۴- نحل، آیه ۳۳.

۵- البوطی، محمد سعید رمضان، سلفیه، بدعت یا مذهب، ص۱؛ به نقل از: بیهقی، ابوبکر، الاسماء و الصفات، ص ۲۹۲ و ۱۵۴.

۶- بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، ص۱۱۲.

قدرت، منظور از «دو چشم» بصیرت و مقصود از «صورت» وجود است.

و آنهایی که این گونه صفات را حمل بر ظاهر آنها نموده اند به این آیه استدلال کرده اند که می گوید: {ما مَنَعَکَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ}(۱) شیطان را برای دست برداشتن از سجده مورد سرزنش قرار می دهد. در این آیه شریفه حمل نمودن دو دست بر قدرت معنی

ندارد؛ زیرا تمام مخلوقات با قدرت خداوند به وجود می آیند و قدرت خداوند به دو دست اختصاص یافته است. اما این دلیل خالی از مناقشه نیست؛ زیرا عقل حکم می کند ایجاد، جز به سبب قدرت به وجود نمی آید، یا به سبب این که قادر، قادر باشد؛ پس معنی ندارد که خلقت آدم بدون قدرت انجام گرفته باشد. به همین صورت مقصود از آیه ای که دو چشم را بیان می کند، ظاهر آن نیست؛ همچنین «وجه» که در این آیه آمده است مقصود از آن وجود است. بنابراین آنهایی که آیات را حمل بر ظاهر آنها نموده اند لازم می آید که کلماتی مانند «استوی»، «مجی» (آمدن) «نزول» (فرود آمدن) و «جنب» (پهلو) را نیز حمل بر ظاهر آنها نمایند و حال آن که هیچ کسی آن را جایز نمی داند. همه در این مورد بر تأویل آنها در محل بحث متفقند؛ یعنی صفات خبریه نیز جایز است و هیچ بعدی ندارد.(۲)

تفتازانی نیز تأویل صفات خبری را پذیرفته و می گوید این صفات مجازند و نباید بر ظاهر آنها حمل کرد.(۳) همچنین جرجانی در کتاب شرح مواقف می گوید: در باب صفات خبریه، اشعری

۱- ص، آیه۷۵.

۲- جوینی، عبدالملک، الارشاد، ص۱۴۶.

۳- تفتازانی، مسعود، شرح مقاصد، ج۴، ص۱۷۴.

و برخی دیگر از متکلمان اشعری ظاهر آنها را پذیرفته اند و گفته اند کیفیت آنها برای ما معلوم نیست ولی حق آن است که این گونه صفات خبری را نباید حمل بر ظاهر آنها بنمایم.(۱)

نووی گفته است که مازنی در توضیح کلماتی مانند «یدنو» به معنای نزدیک شدن خدا به بنده، معتقد است که این واژه به معنای نزدیک شدن رحمت و کرامت است نه کم شدن فاصله و مسافت.(۲)

مؤلف کتاب جامع الاحادیث القدسیه در مورد واژه ی «نزول» که به خداوند نسبت داده شده، از قول نووی می گوید: در این مورد دو مذهب است و مذهب بیشتر متکلمان و گروه های فراوانی از سلف، تأویل آن به معنای مناسب است و مالک بن انس آن را به نزول رحمت و امر خداوند یا نزول ملائکه تأویل برده است. در همین کتاب است که «مازنی» نیز روایاتی را که برای خداوند «جهت» اثبات کرده است به معنای مجازی تأویل برده است؛ زیرا لازمه ی جهت داشتن خداوند، محدودیت و جسم دار بودن او است.(۳)

تأویل صفات نزد ماتریدیه

ابومعین نسفی از بزرگان ماتریدیه می نویسد:

و السنن المرویه التی یوهم ظاهرها التشبیه، و کون الباری تعالی جسماً متبعضاً و متجزیاً، کانت کلها متحمله لمعان وراء ظهورها، و الحجج

۱- ایجی، عبدالرحمن، شرح مواقف، ج۸، ص۱۰۴.

۲- نووی، یحیی، شرح صحیح مسلم، ج۵، ص۱۱۷.

۳- جامع الاحادیث، ج۱، ص۷۴.

المعقوله غیر محتمله، و العقول من اسباب المعارف وهی حجه الله، و فی حمل هذه الایات علی ظواهرها. اثبات المناقضه بین الکتاب و الدلائل العقلیه، وهی کلها حجج الله تعالی و من تناقضت حججه فهو جاهل بما خذ الحجج و الله تعالی حکیم لایجوز علیه السفه، عالم لایجهل ولو حکت هذه الایات علی ما یوافق حجج العقول لکان فیه اثبات الموافقه بین الحجج، وذلک مما تقضیه الحکمه البالغه، فحمل تلک الدلائل السمعیه علی ظواهرها کان محالاً ممتنعا، و کذا قوله تعالی لیس کمثله شی آیه محکمه غیر متحمله للتّأویل فحملت تلک الآیات علی خلاف هذه اثبات المناقضه بین آیات الکتاب، و فی الجمله، علی بعض وجوه المحتمله دفع التناقض و الاختلاف.(۱)

به درستی که این الفاظی که وارد شده است

در کتاب و سنت که ظاهر آنها توهم تشبیه را می رساند (آیات صفات خبریه) و این که خداوند جسم است و قسمت شده و بعض و جزء دارد، تمامی این آیات و روایات قابلیت حمل بر معانی خلاف ظاهرشان را دارند.

در حالی که در حجت های عقلی، احتمال خلاف تأویل وجود ندارد و حجت عقلی هم از اسباب شناخت دین بوده و حجت خداوند است، بنابراین اگر این آیاتی که ظاهرشان تشبیه است بر ظاهرشان حمل شود تناقض بین قرآن کریم و دلایل عقلی پیش می آید. و هرکس که دلایلش متناقض باشد او سفیه و جاهل است؛ در صورتی که خداوند حکیم بوده و سفه بر او محال و ممتنع است. و

۱- ماتریدی، ابومنصور، التوحید، ص۷۴؛ التمهید، نسفی، ص۱۹؛ تبصرهٔ الادله، نسفی، ص۱۱۱- ۸۸-۸۷.

چنـانچه این آیات (آیات صـفات خبریه) حمل و تفسیر شود بر آنچه که موافق با دلایل عقلی باشـد، بین دلایل و حجـج توافق حاصل خواهـد شـد. این کار عین حکمت است و اینکه خداونـد فرموده «هیچ چیز مانند خداوند نیست»(۱) محکم بوده وقابل تأویـل نیست و اگر آیـات (صـفات خبریه) را حمـل برخلاـف این فرمایش خداونـد کنیم، بین آیات تناقض پیش می آیـد، در حـالی که اگر آیـات تشـبیه و تجسـیم (و صـفات خـبریه) را بر بعضـی وجوهی که قـابلیت آن را دارنـد، حمـل شود، تنـاقض و اختلاـف بین حجـج از بین می رود. ماتریـدیان در صـفات خبری خداونـد تنزیهی هسـتند و این الفاظ را بر معنای ظاهری شان حمل نمی کننـد ولی در توضـیح معانی اتفاق نظر دارنـد. برخیماننـد ملا قاری و فخر الاسـلام صـفات خبری را بدون کیفیت «بلاتکلیف» بر خداونـد قابل اثبات می داننـد و انسان ها را از درک حقیقت صـفات الاهی عاجز می داننـد.(۲) برخی دیگر از ماتریدیان به تأویل معنای ظاهری صـفات قائل شده اند؛(۳) اما خود ابو منصور با تأکیـد بر تنزیه خداونـد و با تمسک کردن به آیه ی {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ} خداوند را هیچ مثل و ماننده‌ی نیست، معانی برخی ازصفات را به تفویض می سپارد.(۴))

ملاصدرا و تأویل آیات

ملاصـدرا دیـدگاه هـای مختلف را در بـاب تأویـل آیـات متشابهی که اثبات یـد یا استواء بر عرش نموده است، چنین گزارش نموده: روش اهل لغت و اهل حدیث

۱- شوری، آیه۱۱.

۲- قاری، علی، شرح الفقه الاکبر، ص۹۳.

۳- نسفی، تبصرهْ الادله، ج۱، ص۱۸۳.

۴- ماتریدی، ابومنصور، کتاب التوحید، ص۷۴.

حنابله آن است که به ظاهر الفاظ تمسک می کنند، هر چند برخلاف عقل باشد. ولی روش اصحاب فکر آن است که این آیات را طوری تأویل نمایند که با فکر آنان هماهنگ است؛ ولی در مباحث مربوط به معاد این الفاظ را بر همان ظاهر خود ابقا می نمایند؛ امّا روش صحیح آن است که این آیات بر تشبیه و تنزیه حمل نشود.(۱) وهابیان هرگز به سراغ تأویل نمی روند. عبدالعزیز بن باز می گوید: ما معتقدیم که خداوند صورتی دارای جلال و جمال داشته و نیز معتقدند که خداوند دو چشم حقیقی دارد و به اتفاق اهل سنت چشمان خداوند دو عدد است و همچنین می گویند که خداوند دو دست بزرگ و با کرامت دارد.(۲) چنان که روشن است این کلام بر تشبیه خداوند به خلق و جسمانی معرفی کردن خدای متعال و در نتیجه محدود شدن خداوند، ترکیب و نقص دانستن صراحت دارد، و انکار تأویل آیات نتیجه ای غیر از این نخواهد داشت. برخی نیز گفته اند تأویل قرآن اصلاً جایز نیست و آن را تنها در سه حدیث پذیرفته اند: ۱- «الحجر الاسود یمین الله فی الارض» حجر اسود دست راست خدا در زمین است؛ ۲- «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمان» دل مؤمن میان دو انگشت از انگشتان خدای مهربان است؛ ۳- «انی لأجد نفس الرحمان من جانب الیمن»(۳) من دم خدای مهربان را از سمت یمن می یابم.

بیهقی - که کتاب او از مهم ترین مستندات آنان به شمار می رود - بابی دارد و چند حدیث نقل کرده است که خداوند در فاصله ی بین نمازگزار و قبله

ص: ۸۸

۱- ملاصدرا، محمد، مفاتیح الغیب، ص ۷۴.

۲- عقیدهٔ الشیخ محمد بن عبدالوهاب، ج ۱، ص ۵۴۱.

۳- السلفیهْ مرحلهْ زمینهْ مبارکه، ص ۱۳۴.

می باشد «انّ ربّه فیما

بینه و بین القبله» و سپس بیهقی می گوید این روایات محتاج به تأویل هستند.(۱)

همچنین وهابیون در جایی که نیاز به تأویل نیست سراغ تأویل رفته اند و جایی که باید سراغ تأویل بروند نرفته اند، مثلاً در حدیثی آمده است: «یجیء القرآن بین یدی صاحبه یوم القیامه»؛ آنان گفته اند معنای حدیث آن است که ثواب قرائت قرآن روز قیامت می آید.(۲) با این که در اینجا هیچ ضرورتی برای تأویل وجود ندارد.

اینها نمونه هایی از تأویلات وهابیان بود که پذیرفته اند، امّا همیشه ادعا می کنند که ما تأویل را قبول نداریم.

بهترین کلام در این باب آن است که شیخ سلامه قضاعی شافعی گفته است:

چنان که تأویل بدون قید و شرط از بدترین نوع گمراهی ها است، جمود بر ظاهر و ترک تأویل به صورت مطلق نیز فسق و بدعت بوده وچه‌بسا منجر به کفر صریح بشود؛ مثلاً کسی که ظاهر {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ} را بگیرد و بگوید خداوند مثل دارد ولی آن مثل هیچ شبیه و نظیری ندارد مشرک به خداوند شده و از اسلام بیرون رفته است. حق آن است که در قرآن آیات متشابه وجود دارد که هرکس راسخ در علم باشد می تواند آنها را تأویل نماید.(۳)

۳- نظریه ی تفویض و توقف

عدّه ای از علمای اهل سنّت قائل به توقفند و می گویند: لازم است به جهت

ص: ۸۹

۱- بیهقی، کتاب الاسماء والصفات، ج۲، ص۴۱.

۲- بیهقی، کتاب الاسماء والصفات، ج۲، ص۳۰.

۳- فرقان القرآن بین صفات الخالق و صفات الاکوان، ص۱۰۲.

احتیاط در دین، راجع به صفات سخنی نگوییم و آن ها را تفسیر ننماییم. از جمله ی کسانی که به این نظریه متمایل شده اند، مالک بن انس و سفیان بن عیینه است.(۱)

جماعتی از علمای اهل سنت راه تفویض را در پیش گرفتند به این معنا که گفته اند: لازم است به جهت احتیاط در دین، راجع به صفات سخنی نگویم، آنها را تفسیر ننمایم. یکی از آنها غزالی معروف است که در رساله واعظیه می گوید: کوچک ترین چیزی که مسلمان باید به آن اعتقاد داشته باشد این است که خداوند زنده، قادر، عالم، متکلم و مرید است که برای او نظیری نیست. شنوا و داناست، و بر این عقیده ی مجمل باید مانند اعراب عصر رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و عوام مردم آن زمان عقیده داشته باشید.(۲)

۴- نظریه ی تشبیه و تجسیم

اشاره

این نظریه منعکس کننده ی تمامی دیدگاه هایی است که در کتاب خدا و سنت پیامبر راجع به صفات پروردگار آمده است. تمام آنچه را که در مورد صفات در کتاب خدا و سنّت است، به معنای ظاهری و حقیقی حمل می کند. تنها بدان سبب که در ظاهر از تشبیه و تجسیم پرهیز کرده باشند و بدین جهت عباراتی چون «له عین لا کالعیون» یا «له

جسم لا- کالاجسام» از مشابهت صفات خداوند با صفات بندگان دوری کرده اند. حشویه و کرامیه از طرفداران این نظریه هستند.(۳)

اما اشعری قول به تجسیم و خصوصیات انسانی برای خداوند را به هشام بن

۱- سیوطی، جلال الدین، درّ المنثور، ج ۳، ص ۹۱.

۲- نعسان، رضا، علاقهْ الاثبات، ص۱۶۲به نقل از رسالهْ الواعظیه.

۳- اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، ج۱، ص۲۳۳؛ شهرستانی، محمد، ملل و نحل، ج۱، ص۱۲۱.

حکم، مقاتل بن سلیمان، داوود جواربی و هشام بن سالم جوالیقی نیز نسبت می دهد.(۱)

ادله قائلین به تأویل صفات

۱- قاضی عیاض، نووی و دیگران بر تأویل ادعای اجماع کردند؛ نووی از قاضی عیاض نقل می کند که بین مسلمانان اختلاف نیست، صفات خبری خداوند را که در قرآن و حدیث آمده، باید تأویل نمود.(۲)

۲- تعبیرهای کنایی امری عادی در زندگی بشر است و خداوند متعال نیز به جهت فهم مردم مطابق با محاورات آن ها در قرآن کریم سخن گفته است.

علاّمه ی طباطبایی در تفسیر المیزان در سبب ورود الفاظ متشابه در قرآن می فرماید: سبب ورود الفاظ متشابه در قرآن به خضوع قرآن در القای معارف عالی باز می گردد؛ زیرا قصد خداوند آن است که با الفاظ و اسلوب های متداول بین مردم مطالب عالی را به مردم تفهیم کند، و می دانیم که این الفاظ برای معانی محسوس یا قریب به حس وضع شده است؛ از همین رو وافی به تمام مقصود نبوده و سبب ایجاد تشابه در آن ها گشته است، مگر بر کسانی که از نوعی بصیرت و تسلّط علمی برخوردارند و در نتیجه متشابهات قرآن برای آنان با تعمیق نظر و دقّت فکر و با رجوع به محکمات، روشن و واضح خواهد گشت.(۳)

۱- اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، ج ۱، ص ۲۸۱.

۲- نووی، یحیی، شرح صحیح مسلم، ج ۳، جزء ۵، ص ۲۴.

۳- طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج ۳، ص ۵۸.

ابن رشـد اندلسـی در کتـاب فصـل المقال معتقـد است که حق با حق مخالفت نـدارد، بلکه شاهـدو موافق بر آن است، لـذا می نویسـد: ما مسـلمانان معتقدیم که شـریعت الاهی حق است و می تواند ما را به سـعادت برساند... و نیز معتقدیم که هرگز حکم عقلی و برهانی با شرع به مخالفت بر نمی خیزد... آن گاه می گوید: هرگاه حکم عقلی برهانی بر خلاف شرع بود باید شرع را تأویل نمود. و معنای تأویل آن است که معنای مجازی لفظ مـدنظر قرار بگیرد نه معنای حقیقی آن و این عادت عرب است که گاهی در کلماتش از تشبیه و اسـتعاره اسـتفاده می کند. این مطلبی است که هیچ یک از مسـلمین در آن شک ندارند... از این رو مسـلمانان اتفـاق کرده انـد که واجب نیست در آنجـا که ظـاهر آیه یـا روایت بـا حکم عقلی قطعی مخالف است، آنها را به ظاهرش حمل نمود.(۱)

همخوانی عقائد پیامبر اکرم | با یهود

ابن تیمیه در این مورد معتقد است که پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله وسـلم عقیده ی یهود در مورد صـفات الله را قبول داشـته است. وی در منهاج السنه این گونه می نویسد:

وأما الرسل صـلوات الله وسـلامه علیهم أجمعین فیثبتون إثباتاً مفصـلاً وینفون نفیاً مجملاً یثبتون لله الصـفات علی وجه التفصیل و ینفون عنه التمثیل. وقد علم أنّ التوراه مملوءه بإثبات الصـفات التی تسمیها النفاه تجسیماً و مع هذا فلم ینکر رسول الله و أصحابه علی الیهود شیئاً من

ص: ۹۲

۱- ابن رشد، فصل المقال، ص ۹۸-۹۶.

ذلـك ولا قالوا أنتم مجسـمون. بل كان أحبار اليهود إذا ذكروا عنـد النبى شـيئا من الصـفات أقرهم الرسول على ذلك و ذكر ما يصدقه.(۱)

و اما فرسـتادگان الاهی (صـلوات الله علیهم اجمعین) صـفات خداونـد و نفی از تمثیل وی را مفصل اثبات کرده اند و این گونه دانسـته می شـود که تـورات مملـو است از اثبـات صـفاتی که جهـال آن را تجسـیم می داننـد ولی بـا این وجود هرگز پیـامبر و اصـحابش این مطالب را بر یهود اشکال نکرده و نگفتند که شما قائل به تجسیم هستید! بلکه راهبان یهود هر وقت در نزد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ، از صفات خداوند سخن می گفتند، پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم سخن آنان را تأیید می کرد.

کلام وی صـراحت دارد که حتی پیامبر صـلی الله علیه و آله وسـلم نیز با عقایـد یهود در مورد آن چیزی که آن را تجسـیم می دانند؛ موافق بوده است.

ابن تیمیه در جای دیگر می گوید:

هذا كله و ما أشبهه شواهد و دلائل على الحد و من لم يعترف به فقد كفر بتنزيل الله وجحد آيات الله.(۲)

تمام شواهـد، دلیل بر محـدود بودن خداونـد است و هرکس به این امرمعترف نباشـد، به آنچه که از طرف خداونـد نازل شـده کافر شده و با آیات الله مخالف است.

خلاصه ی کلام

در این فصل به معناشناسی صفات الاهی پرداخته شد که نظریات گوناگونی

۱- ابن تیمیه، احمد، منهاج السنه، ج ۲، ص ۵۶۲.
۲- ابن تیمیه، احمد، موافقه صحیح المنقول لصریح المعقول، ج ۲ ص۲۹.

مطرح شده که شیعه و معتزله و ماتریدیه قائل به تأویل صفات خداوند بودند. اما ظاهرگرایان حنبلی و وهابیت دچار سرگردانی شـده اند و در بعضـی جاها که نیازی به تأویل نبود تأویل بردند و در جایی که باید تأویل ببرند به ظاهر اکتفا کردند؛ لذا با این مبنـا در صـفات الاـهی دچـار مشـکلات فراوانی شدنـد، خصوصاً در مورد صـفات خبریه خداونـد که اگر ظاهر آنها را در نظر بگیریم لازمه اش جسـمانیت خداونـد است. شایان ذکر است که جوینی، رازی، غزالی و بعض اشاعره، صـفات خبریه را تأویل می برند.

ص: ۹۴

فصل هفتم: متشابهات از دیدگاه وهابیت

اشاره

آنچه ابن تیمیه درباره تفسیر آیات متشابه و لزوم پیروی از سلف صالح آورده، امروزه هم در مجامع اهل حدیث و وهابیت به نحو چشمگیری تکرار می شود و کتاب ها و رساله ها درباره ی آن نگاشته می شود. از جمله ی مفسّران معاصر محمد رشیدرضا صاحب تفسیر المنار است که ارادت خود را به سلفیه و تفسیر آنان از صفات خبری و آیات متشابه چنین بیان می کند: «اننی و لله الحمد علی طریقه السلف».(۱)

برخلاف نظر معتقدان به سلفیه که می گفتند: سلف صالح امت در مقابل آیات متشابه، نظیر صفات خبری، بر ظواهر آن تعبد نموده و به بحث و مجادله نمی پرداختند، باید گفت: در میان سلف سه روش در بحث از عقاید دینی یافت می شود:

الف: روش أخذ به ظواهر آیات و روایات و اعتماد به مدلول ظاهری آن ها هر چند مستلزم تشبیه و تجسیم گردد.

ب: روش استناد به ظواهر کتاب و سنت در پرتو عقل و خرد و به کار بردن تأویل در مواردی که أخذ به ظواهر آیات مستلزم تشبیه و تجسیم می گردد؛ مانند تأویل «ید» به «قدرت» و «وجه» به «ذات».

۱- رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، ج ۱، ص ۲۵۲.

ج: روش استناد به ظواهر آیات و روایات با ذکر قید «بلاتکلیف» تا مستلزم تشبیه نگردد.

بنابراین، آن گونه که سلفیه ادعا می کنند، مسأله ی تأویل امری ساخته متأخّران نیست تا آنان به دلیل مجادلات کلامی و فرورفتن در متشابهات به بدعت گذاری متهم شوند، بلکه سلف این امت، هم به جدال های کلامی و هم در مواردی به تأویل آیات پرداختند.

رشید رضا پس از این که طریقه سلف را به تفویض و خلف را به تأویل وصف کرد، یادآور می گردد که در میان ائمه علمای سلف ودیگران روش تأویل نیز یافت می شود.(۱)

توصیف شهرستانی از ظهور اندیشه تشبیه و تجسیم

شهرستانی در توصیف این دیدگاه می نویسد: و اما فرقه مشبهه حشوی، اشعری از محمد بن عیسی نقل می کند، او هم از مضر و کهمش و احمد هجیمی نقل می کند: آنان عقیده دارند که می توان خدا را لمس کرد و با او مصافحه نمود. مسلمانان مخلص می توانند در دنیا و آخرت خداوند را در آغوش بگیرند و با او معانقه کنند؛ البته در صورتی که در زهد، ریاضت و کوشش در خودسازی به حد اخلاص و اتحاد برسند. کعبی از برخی علمای اهل سنت نقل می کند که حتی می توان در این دنیا هم خدا را دید و او را زیارت کرد و او هم به دیدار ما بیاید. از داود جواربی نقل است که می گوید: خدای من جسم است و گوشت و خون و جوارح و اعضا دارد، مثل دست، پا، سر، زبان، دو چشم و دو گوش. به هر حال

۱- رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، ج ۱، ص ۲۵۲ - ۲۵۳.

جسم است، ولی مانند دیگر اجسام و همچنین گوشت و خون او همانند دیگر گوشت ها و خون ها نیست. او به هیچ یک از مخلوقات شباهت ندارد و هیچ آفریده ای هم به او شبیه نیست. همچنین از او نقل شده که گفت: خداوند از بالا تا سینه میان... تهی است و درون باقی اعضای او پر است، موهای سیاه انبوه دارد و نیز موهایش مجعد است. اینها آیاتی را هم که در قرآن آمده، مثل این که خداوند بر فراز «عرش» نشسته یا دو دست خداوند یا صورت، پهلو، آمدن، آوردن، بالا بودن خدا و تعابیر مشابه آن، بر معنای ظاهری حمل کرده اند: یعنی مضامینی را که به اجسام نسبت داده می شود، به همان شکل بر خداوند هم اطلاق کرده اند. آنان همچنین روایاتی را که در مورد صورت خداوند متعال وارد شده، بر معنای اجسام معمولی حمل کرده اند؛ مثل روایت منقول از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم که علمای اهل سنت نقل کرده اند؛ «خلق الله آدم علی صورت الرحمن» خداوند حضرت آدم را بر صورت (خدای) رحمان آفرید. و یا مثل سخن آن حضرت که فرمود «تا آن که خداوند پایش را در آتش نهاد.» و نیز فرمود: خداوند به گونه ای دستش را بر روی دوش من گذاشت که خنکی انگشتان وی را بر روی دوش خود احساس کردم. به علاوه، آنان اخبار و روایات بسیار دیگری را نیز به دروغ به حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نسبت داده اند. البته بیشتر آن از یهودیان گرفته شده است. اینان آن قدر در تشبیه خداوند مبالغه کردند که گفتند: «دو چشم خداوند درد می کرد و برای همین فرشتگان به عیادت خداوند آمدند.» و «خداوند برای طوفان نوح علیه السلام آن قدر گریست که چشمانش به درد آمد» و این که «عرش در زیر خداوند صدایی همانند رحل آهن می دهد و به مقدار چهار انگشت از چهار طرف گسترده تر است.» همچنین مشبهه از پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم روایت کرده اند: پروردگارم با من

ملاقات کرد و به من دست داد و از من استقبال کرد و دستش را میان دو کتف من نهاد، به حدی که من خنکی انگشتانش را برروی سینه ام احساس کردم.(۱)

روایات تجسیم و تشبیه در کتاب التوحید ابن خزیمه

ابن خزیمه، روایاتی را نقل می کند که تصریح به تشبیه و تجسیم دارند و راهی برای تأویل یا تفسیر معقول باز نمی گزارند. لذا محققان اهل سنت که چنین جسم انگاری صریحی را بر نمی تابیدند، به جرح و تخطئه ی کتاب و نویسنده ی آن اقدام نموده اند. مثلاً فخر رازی در ذیل آیه ی شریفه {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ}(۲) از ابن خزیمه یاد کرده و کتاب التوحید وی را کتاب شرک دانسته و نویسنده آن را مسکین، جاهل و کم عقل قلمداد کرده است.(۳) مصنف این کتاب در جای‌جای آن سعی می کند با ظاهرگرایی افراطی، تمام اعضا، جوارح و خصوصیات انسانی را، اعم از نفس، دست، انگشتان، صورت، راه رفتن و مکان مندی، در آسمان بودن، رؤیت و دیگر امور نامعقول، برای خداوند اثبات نماید. در اینجا تنها به نقلی از ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه بسنده می شود. وی در این اثر به تفصیل، دیدگاه ها و آرای سخیف و غریب جسم انگاران مسلمان را نقل می کند. و از برخی چنین حکایت می کند: از معاذ عنبری پرسیدم آیا خداوند را صورتی است؟ گفت: آری، تا این که تمام اندام ها را از بینی، دهان، سینه و شکم برشمردم و شرمم آمد که شرمگاه را متذکر شوم؛ لذا با دست اشاره کردم و وی جواب داد: آری. در پاسخ به این پرسش که آیا مذکر است یا مؤنث گفت او مذکر است.

۱- شهرستانی، محمد، الملل و النحل، ج۱، ص۸۲-۸۴.

۲- شوری، آیه ۱۲.

۳- فخر رازی، محمد، تفسیر کبیر، ج۲۷، ص۱۵۰.

سپس حکایت می کند که این مطالب بر ابن خزیمه (صاحب کتاب التوحید) دشوار گردید که آیا خدا مذکر است یا مونث. برخی از اصحاب او گفت: این مطلب در قرآن مذکور است؛ آنجا که فرمود: «و لیس الذکر کالانثی». ابن خزیمه را از این سخن خوش آمد.(۱)

توصیف ابن خلدون از ظهور اندیشه تشبیه و تجسیم

به دلیل اینکه اثبات اعضا و جوارح برای خدا و اثبات حالاتی مانند پایین آمدن و بالا بودن و نشستن به معنای محسوس آن در حق باری تعالی قبیح و زننده به نظر می رسد، جسم انگاران از جمله ابن تیمیه به دنبال تدبیری هستند تا خود را توجیه کنند و تبرئه نمایند. آنها می گویند خداوند جسم است، اما نه مانند دیگر اجسام. فیلسوف مورخ و تحلیل گر بزرگ، ابن خلدون، در مقدمه کلامی دارد که مشتمل بر نکات جالبی است:

بعد از این، اختلافی در تفاصیل و جزئیات این عقاید حاصل شد که بیشترین خاستگاه آن، آیات متشابه است. این آیات نوعی جدال و مناظره را در عقل و نوعی زیاده و کثرت را در نقل باعث شد و بدین سبب علم کلام به وجود آمد. در توضیح این بیان اجمالی می‌گوییم: در قرآن آیاتی وارد شده است که معبود را به تنزیه مطلق وصف می نماید. این گونه آیات صریح و غیر قابل تأویل وهمگی مشتمل بر سلب و نص در معنای خودند. لذا ایمان به مضمون آنها واجب است و در کلام شارع و صحابه و تابعین، تفسیر آنها بر ظاهرشان واقع شده است.

اما در قرآن آیات دیگری هم وارد شده که به لحاظ تعداد کم، اما موهم

۱- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج۳، ص۲۲۳.

تشبیه انـد؛ حـال یـا تشبیه در ناحیه ذات و یا تشبیه در ناحیه صـفات. اما پیشـینیان (سـلف) دلایل تنزیه را غلبه داده انـد؛ چرا که تعـداد آنها زیاد و دلالتشان واضـح است. آنان به محال بودن تشبیه آگاه شدنـد و حکم نمودند که آیات موهم تشبیه مزبور از کلام خـداست و بـدان ایمـان آوردنـد، ولی متعرض معنـا و تفسـیر آن نشدنـد. و این مراد قول بسـیاری از ایشان است که می گفتنـد: «اقرؤاها کما جائت» این آیات را همان گونه که آمده است بخوانید و ایمان داشـته باشـید که آنها از جانب خداست و متعرض تأویل و تفسـیرشان نشویـد؛ چرا که شایـد ابتلاء و آزمونی باشـد برای سـنجش عیار ایمان مؤمنان. لذا توقف در آنها و تصدیق آنها واجب است. لذا در عصر ایشان گروهی بدعت گذار پیدا شدند که آیات متشابه را پیروی کردند و در تشبیه غرق شدنـد. پس گروهی به خاطر عمل نمودن به ظواهری که در قرآن آمـده است به تشبیه در ذات پرداختند با اعتقاد به دست و پا و وجه، به ورطه تجسـیم صـریح و مخـالفت بـا آیـات تنزیه فرو رفتنـد؛ آیاتی که بیشتر و به حسب دلالت صـریح ترنـد؛ چراکه جسـمانیت مقتضی نقص و نیاز است و غلبه دادن آیات مشتمل بر سلب و تنزیه که بیشتر و دارای دلالت صریح تری است، بهتر است از چسبیـدن به ظواهر این آیاتی که ما بی نیاز از آنهاییم. سـپس این گروه جسم انگار از زشتی و زننـدگی این دیدگاه با قول به این که او جسـمی است نه ماننـد اجسام دیگر می گریزنـد؛ اما این برون رفت به حال ایشان مفیـد نباشـد و دفع زشتی از دیدگاهشان نکند؛ زیرا که چنین قولی مشـتمل بر تناقض بوده و جمع بین نفی و اثبات است؛ اگر مراد از جسم در نفی و اثبات یکی باشد. و اما اگر مراد از جسم در مقام اثبات غیر از جسم در مقام نفی باشد، نزاعی در میان نبوده وآنان نیز معترف به تنزیه شده اند؛ جز آن که لفظ «جسم» را از جمله

اسماء الاهی قرار داده اند.(۱)

یکی از مبانی اندیشه ی ابن تیمیه و پیروان وی آن است که در قرآن مجازی وجود ندارد و تأویل به معنای انصراف لفظ از معنای متبادر ابتدایی هرگز مجاز نیست. از این رو آنان ناچارند بپذیرند که جسمانیت خداوند و اثبات اعضا و جوارح برای خداوند به دلیل تعبد به ظواهر قرآن و سنت، مستلزم اثبات مرگ و انعدام اعضای خداوند است؛ زیرا خداوند در قرآن می فرماید {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلاّ وَجْهَهُ} هر چیزی جز وجه و صورت خدا نابود می شود.(۲) آنان به استناد همین آیات برای خدا اثبات وجه و صورت نموده اند؛ غافل از آن که بنابراین مبنا باید تنها چیزی که منزه از هلاک و نیستی است، صورت باشد. حال آیا جسم انگاران چنین نتیجه ای را می پذیرند؟

گفتنی است که در روایات اهل سنت نیز روایات موهم تشبیه یا صریح در جسم انگاری کم نیست و تتبع در این زمینه، مجال و فرصت دیگری را می طلبد. همان گونه که در کلام ابن خلدون هم آمده بود، اولین جرقه های جسم انگاری در میان اهل سنت شکل گرفته و دامان شیعه از این اتهام پاک و مبراست؛ اما متأسفانه برخی چون شهرستانی در جای جای کتاب «ملل و نحل» کوشیده شیعیان نخستین مانند هشام بن الحکم و هشام بن سالم و مؤمن الطاق را مبدع این فرقه معرفی نماید و به تبع وی برخی از مقاله نویسان دایرهٔ المعارف راتلج هم مرتکب چنین ظلمی شده و از وادی تحقیق بیرون رفته اند.

۱- ابن خلدون، عبدالرحمن، مقدمه ابن خلدون، ص۵۸۴.

۲- قصص، آیه۸۸.

دلایل جسمانیت خدا از دیدگاه عامه

اشاره

۱- عامه بر این باورند که خداوند جسمانی است و حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم نیز اندیشه ی جسمانی پنداشتن خداوند را از یکی از خاخام های یهود یاد گرفته است.

۲- تفکر تجسیمی عامه، از یهود است. ابن تیمیه به تبعیت از نجاری عقاید تورات را صحیح پنداشت و تورات فعلی را تحریف نشده توصیف کرد. همچنین محمد بن عبدالوهاب با تبعیت از ابن تیمیه به صراحت نوشت که پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم توحیدش را از یهود فرا گرفته است. در حالی که سراسر قرآن توحیدشناسی است و حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم نیازی به یهود نداشت تا توحیدش را از عالمان یهود فرا بگیرد.

۳- اندیشه ی جسمانی تصور کردن خداوند از سوی عمر بن خطاب و فرزندش عبدالله، ابو موسی اشعری و فرزندش، ابوبکره فرزند عمرو بن عاص و ابو هریره ریشه در اخبار کعب الاخبار و دخترش دارد. سیاست عباسیان هم در این راستا، قرار داشت، به خصوص متوکل عباسی که از عالمان معتقد به تجسیم خداوند در جامعه اسلامی بوده از احمد بن حنبل، نجاری ابی یعلی موصلی، سمنانی، دارمی، ابی العباس سراج، اسحاق حنظلی بهره های فراوانی در این راه برده است؛ لذا حنابله ای که تجسیمی

بوده اند با تکیه بر قدرت عباسیان و به خصوص متوکل عباسی در کشتن علمای سنی ای که به جسمانی بودن خداوند باور نداشتند، تردیدی به خود راه نمی دادند.

۴- اعتقادات و روایات تجسیم و تشبیه اهل سنت و به خصوص فرقه ی حنبلی، ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب دلالت دارد که آنان با وجود عدم اعتقاد به تقیه به وجوب تقیه پیرامون اعتقادات خود نسبت به تجسیم و تشبیه خداوند

ص: ۱۰۲

به امور حسی و مادی فتوی دادند، لذا در گذر تاریخ و با کمال تعجب این عامه اند که شیعه را متهم به تجسیم می کنند و از موضع فرار به سمت جلو به اصرار فراوان تبلیغ می کنند که این شیعیانند که به تجسیم و تشبیه باور دارند. ابن تیمیه به صراحت اولین کسی را که به تجسیم خداوند باور داشته را هشام بن حکم شیعی معرفی می کند. البته کسانی که شیعیان را متهم به تجسیم می کنند سند و نصی از نصوص شیعی را که دال بر تجسیم باشد را بیان نکرده‌اند.

ارزیابی دلایل عامه

محمدبن عبدالوهاب در پایان کتاب توحیدش فصلی را به این موضوع اختصاص داده و در صدد تثبیت جسمانی بودن خداوند بر آمده است. ابن تیمیه مکان نداشتن خداوند را نیاز به دلیل پنداشته است و نه مکان داری او را!

نقد و بررسی

اول: اگر تجسیم بودن خدا درست بود باید یکی از محوری ترین اعتقاد در میان معتقدات مسلمانان می بود. پس چرا اندیشه ی فوق در میان صحابه شیوع نداشته و چرا صحابه روایات آن را از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل نکردند!؟

دوم: بنا به اعتراف بخاری و مسلم، عایشه هرگونه دیده شدن خدا را توسط پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نفی کرده و مدعیان آن را دروغگو پنداشته است. بنابر اندیشه ی سنی ها مبنی بر ضرورت اعتقاد به تجسیم در مورد خدا و کافر پنداشتن منکران آن ، باید عایشه نیز کافر باشد.

سوم: ابن جوزی، ابن عساکر، بیهقی، سبکی

شافعی، فخر رازی، مهدی بن تومرت مالکی و... همه ی این ها بر نفی تجسیم اصرار ورزیده اند. اینان اولین کسانی

هستند که خودشان را عامه نامیده اند. جای این ادعا وجود دارد که وهابیون این افراد را که اغلب از مراجع و علماء محوری اهل سنت اند، باید کافر بدانند.

چهارم: زیربنای تفکر تجسیمی حنابله و ابن تیمیه اصل تحریم تأویل در صفات خداوند و اصل عدم مجاز در قرآن است، به طوری که آنان معتقدند صفات خداوند به نحو حقیقی بر صفات حسی و مادی صدق می‌کند. بنابراین طبق آیه {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلاّ وَجْهَهُ} خدا از بین رفتنی است!

پنجم: {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ} چگونه می توان این نوع تجسیم را به خداوند نسبت داد.

ششم: اینان به طعن و دروغ می گویند که هشام بن حکم اولین فرد از شیعیان است که خداوند را جسم دانسته، پس چرا وقتی ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب خداوند را جسم می پندارند در حق آنان طعنی نیست، بلکه تقدیس و تحمید است؟

هفتم: اگر خداوند جسمانی است پس چرا از ساختن بت هایی برای شناساندن هر چه بیشتر خداوند پرهیز دارند؟

هشتم: ابن عثیمین، تلاش کرده با نفی هویت جسمانی خداوند از گوشت و پوست و استخوان به نحوی کلام ابن تیمیه را توجیه کند.

نهم: عامه و ابن تیمیه، ابی رزین العقیلی را فردی نادان و روایات او را ضعیف می دانند پس چگونه به روایات او در باب تجسیم استناد می کنند!؟

دهم: اگر ذهبی در سیره اش روایت ام طفیل را خبری منکر دانسته و نسایی راوی این روایت، یعنی مروان بن عثمان را ناشناس می داند پس چگونه آنان به

روایت چنین فردی اعتماد می کنند و از او تبعیت می نمایند!؟

یازدهم: روایت تعیین حد مکانی خداوند از محمد بن عبدالوهاب قابل پذیرش نیست، زیرابا روایات صحیح تنافی دارد.

دوازدهم: روایت تشبیه صور انسان به خداوند آن هم با بیان حد و مقدار با مبنای خود عامه در تضاد است.

سیزدهم: روایت عمر بن خطاب از جرم و وزن داشتن و عدم وجود مطلق و اوصاف مادی در خداوند به دلیل «ولله الاسماء الحسنی فادعوه بها» نمی توان خداوند را محمولی، وزن دار و جرم دار دانست!(۱)

علل گرایش به تشبیه

اشاره

امامیه برای گرایش به تشبیه چند علت ذکر کردند که عبارتند از:

اول: اخبار جعلی

اخبار ساختگی و جعلیات الحادی ظاهراً برگرفته از مذاهب یهود و نصاری در این خصوص تاثیر بسزا داشت، به ویژه که تشبیه بر افکار و اندیشه های یهود چیره بود. به گفته ی شهرستانی اکثر جعلیات به عنوان حدیث پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم از یهود اخذ شده و نمونه ای از آنها این است که گفته اند: فرشته ها از موی سینه و ساعد خدا آفریده شده اند.(۲)

ص: ۱۰۵

۱- اقتباس از سایت علمی و پژوهشی مؤسسه حضرت ولی عصر علیه السلام .

۲- فخر رازی، اعتقادات فرق مسلمین، ص ۹۷ و۱۲۷؛ ابن مرتضی، احمد بن یحیی معتزلی، القلائد فی تصحیح العقائد، ص ۴۶؛ شهرستانی، محمد، ملل و نحل، ج۱ص۱۰۶و ۱۷۳.

دوم: عدم دقت در سند خبر

این امر ضربه جبران ناپذیری به اعتقادات مسلمانان وارد ساخت، از میان صحابه پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم «ابوهریره»، «انس بن مالک» و «معاویه» از «کعب الاحبار» روایت های دروغین بی شماری نقل کردند. به گفته ی ابو ریه «کعب الاحبار» با دسیسه و شیطنت، دروغ ها، اوهام و خرافاتی در دین وارد کرد که چهره ی تفسیر، حدیث و تاریخ را خدشه دار کرد. در این میان، امام علی علیه السلام فرمود: کعب دروغگو است، و عمر ابوهریره را از نقل خبر ممنوع و به تبعید تهدید کرد. از دیگر دروغ پردازان حدیث، یکی «وهب بن منبه» ودیگری «تمیم بن اوس داری» که از نصارای یمن بود. تمیم در جنگ تبوک ظاهراً به اسلام گروید و نخستین کسی بود که «مسیحیت» را وارد اسلام کرد. از میان این گروه، هم چنین می توان از «ابن جریج» نام برد. او می گفت: حضرت مسیح علیه السلام جنب خدا بر روی عرش نشسته و پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم یازده مرتبه خدا را دیده است، این گروه به اندازه ای حدیث جعل کردند که تعداد آنها به صدها هزار می رسد، چنان که احمد حنبل (امام حنبلیان) گفت: من احادیث کتاب «مسند» را از میان هفتصد و پنجاه هزار حدیث برگزیدم.(۱) با این همه دقت، می بینیم کتاب السنهْ تألیف عبدالله پسر احمد حنبل که برگرفته از کتاب پدر است دارای تشبیهاتی از این گونه است:

خدا در روز قیامت دیده می شود؛ خدا می خندد؛ او وقتی سخن می گوید صدایش را اهل آسمان ها می شنوند؛ وقتی بر کرسی می نشیندصدای ناله ی کرسی بلند می شود؛ او هر شب به آسمان دنیا پایین می آید؛ خداوند دارای انگشت،

۱- ابو ریه، محمود، اضواء علی السنهْ المحمدیهْ، ط ۲ ، ص ۱۵۶.

دست، پا، سینه و ذراع است و آدم را به صورت خود آفرید.(۱)

از این رو مذهب حنابله شدیداً آغشته به تشبیه و تجسیم است، و حتی شعرای آنان در این باره اشعاری سروده اند که از جمله ی آنهاست:

«فان کان تجسیما ثبوت استوائه

و ان کان تشبیها ثبوت صفاته

و ان کان تنزیها جحود استوائه

فمن ذلک التنزیه نزهت ربنا

علی عرشه انی اذا لمجسم

فمن ذلک التشبیه لا اتکتم

و اوصافه او کونه یتکلم

بتوفیقه و الله اعلی واعظم»(۲)

یعنی؛ اگر اعتقاد به تجسیم عبارت از ثبوت استوا و قرار گرفتن خدا بر عرش باشد من به تجسیم معتقدم؛ و اگر تشبیه عبارت از ثبوت صفات خدا باشد من این تشبیه را پنهان نمی دارم؛ و اگر تنزیه عبارت باشد از انکار

استوا و اوصاف و تکلم خدا، من پروردگارمان را به توفیق او از این تنزیه منزه دانسته که خدا برتر و بزرگتر است.

سوم: عدم کتابت حدیث

برخی از اندیشمندان اسلامی منع کتابت حدیث از سوی خلفا را عاملی در جهت گرایش تشبیه برشمردند. ممنوعیت نوشتن حدیث تا زمان خلافت عمر بن عبدالعزیز در دستور کار خلفا و زمامداران بنی امیه قرار داشت، و برخی سال ۱۲۰ هجری را سال آغاز تدوین حدیث دانسته اند، برخی تا اواخر عهد بنی امیه زمان منع نگارش حدیث را نگاشته اند، ولی شیعه معتقد است نخستین کسی که

۱- حنبل، عبدالله، السنهْ، ط ۱، ص ۵۴، ۵۶، ۶۷، ۷۷، ۷۹، ۸۰، ۱۷۹، ۱۹۰، ۱۹۱و ۲۱۵.

۲- جاری الله، زهدی، المعتزله، ص ۲۶۰، ط ۶.

به نگارش حدیث پرداخت، ابو رافع غلام رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بود و برخی گفته اند نخستین کس امیرمؤمنان علی بن ابی طالب علیه السلام بوده است.(۱)

چهارم: عدم دقت در قرآن

قرآن این حقیقت را بازگو می کند که سرتاسر آن به منزله ی یک کلمه است و اگر از غیر خدا صادر گشته بود، در آن اختلاف فراوان می یافتند.(۲) بر این پایه می بینیم آیات فراوانی خداوند را از تشبیه و جسمیت منزه دانسته است. سوره ی اخلاص در بردارنده ی معارف بی شماری از جمله نفی ترکیب، نیاز، جهت، حیّز، جوهریت و جسمیت است و مفهوم آیه {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ}(۳) می گوید: اگر خداوند دارای جسم باشد مثل و مانندی بر او متصور خواهد بود، همچنین آیه {أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَی اللهِ وَ اللهُ هُوَ الْغَنِیُّ الْحَمیدُ}؛(۴) «ای مردم شما همه به خدا نیازمند و محتاجید و تنها خداست که بی نیاز و غنی بالذات و ستوده صفات است» و سایر آیاتی که در زمینه تنزیه حق تعالی وجود دارد.

مشبهه، همه ی آیات را نادیده گرفته و درمقام تفسیر و تأویل نابجا برآمده و به خود حق دادند طبق هواهای نفسانی و عقول کوتاه خود آن گونه که می خواهند آنها را تأویل کنند.(۵)

شایان ذکر است که کتب و صحیفه های آسمانی به زبان محاوره ای مردم و

۱- ابو ریه، محمود، اضواء، ص ۲۰۸، ۲۱۱ و ۲۲۲.

۲- نساء، آیه ۸۲.

۳- شوری، آیه ۱۱.

۴- محمد، آیه ۳۸.

۵- حسن امین، دایرة المعارف اسلامی شیعه، ج۵، ص۳۱۷.

در محدوده ی فهم آنان نازل شده است. پیامبران نیز که وظیفه ی تبلیغ فرمان خدا را برعهده دارند و بار سنگین رسالت را بردوش می کشند از میان همین مردم برگزیده و به زبان آنان انجام وظیفه کرده اند: {وَ ما أَرْسَلْنا مِنْ رَسُولٍ إِلاّ بِلِسانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ}(۱) «و ما هیچ رسولی در میان قومی نفرستادیم مگر به زبان آن قوم تا بر آنها (معرفت و احکام الاهی را) بیان کند». بدیهی است که در زبان مردم، تمثیل و تشبیه، نقش عمده ای ایفا می کنند و در جای خود ثابت است که تشبیه یکی از فنون بلاغت و زیباسازی سخن است. در این فن،

محسوس به جای معقول قرار می گیرد تا در نفوس و قلوب تأثیر بهتری داشته باشد، همان گونه که کنایه و استعاره نیز از جایگاهی ویژه برخوردارند و قرآن از همه ی این زیبایی ها بهره گرفته و سود جسته است.

به نوشته ی «وجدی»، مشبهه را چیزی به این مذهب نکشید جز جمود آنان بر ظواهر الفاظ و مجازات قرآن. اگر در قرآن می خوانیم «ید الله فوق ایدیهم» در این آیه «ید» به معنای قدرت به کار گرفته شده است. تشبیه یکی از فنون بلاغت عربیت مانند مجاز و کنایه است.(۲)

دیدگاه امامیه

اشاره

در مکتب امامیه که خاستگاه آن سخنان پیامبر و اهل بیت علیهم السلام است هم تعطیل و نفی صفات ناقص است و هم تشبیه محکوم است، اگر آیات تنزیه در کنار آیات تشبیه قرار گیرد و از کلمات اهل بیت علیهم السلام کسب نور شود کسی در

این

۱- ابراهیم، آیه ۴.

۲- مفید، محمد، تصحیح الاعتقاد، ص ۳۵؛ مصنفات شیخ مفید، ج۵، ص۳۳.

گرداب دچار تحیر نخواهد گشت. امیرمؤمنان علی علیه السلام می فرماید: «کسی که تو را به چیزی از آفریده هایت تشبیه سازد، با عضوهای جدا از هم و مفصل های پیوسته، ضمیر پنهانش از معرفت و شناخت تو بی خبر است، و قلبش یقیناً بی همتایی تو را حس نکرده است». شبیه بودن آفریده ها به همدیگر در بسیاری چیزها نشان می دهد که مانندی برای او نیست و حس ها نمی توانند او را بشناسند. یعنی مشاعر و حواس مادی انسان مانند چشم و دست، و مشاعر معنوی او مانند عقل نمی توانند حق تعالی را لمس و مس کنند، تنها عقل به وسیله آفریده ها و آثارش می تواند او را بشناسد.

حضرت علی علیه السلام وقتی می فرماید: خدای ندیده را نپرستیدم فوراً با توجه به مقام تنزیه می افزاید: چشم ها نتوانند او را به وسیله ی مشاهده بنگرند «ولکن راته القلوب بحقائق الایمان...لا یشبه بالناس»؛ بلکه دل ها به حقیقت ایمان می توانند او را ببینند... اومانند مردم نیست.

امام سجاد علیه السلام درمورد نفی تجسیم و تشبیه می فرماید:

چشم ها از دیدن او کوتاه و کمتر از آن است که بتوانند او را دید: «الحمدلله الذی قصرت عن رؤیته ابصار الناظرین»؛(۱) منزهی تو، ای کسی که به کمک حواس درک نخواهی شد، درباره ی تو نمی توان تجسس کرد، به وسیله ی اعضا و جوارح قابل لمس نیستی، کسی نمی تواند تو را فریب دهد، و نمی تواند با تو به منازعه برخیزد که تو جدال بردار نیستی. «سبحانک لا تحس و لا تجس و لا تمس و لا

۱- نهج البلاغه، فیض الاسلام، خ ۹۰و ۱۵۲؛ محمد جواد مغنیه، فی ظلال نهج البلاغهْ، خ ۱۵۰.

تکاد و لاتماط؛(۱) مضت علی ارادتک الاشیاء فهی بمشیتک دون قولک مؤتمره و بإرادتک دون نهیک منزجره».(۲)

امام صادق× و ترسیم مذهب حق

امام صادق علیه السلام در مقام رد تشبیه و ترسیم چهره ی مذهب حق می فرماید: مذهب صحیح در توحید همان است که در قرآن آمده است. قرآن صفاتی را برای خداوند اثبات کرده و نفی آنها از او دور است. تشبیه باطل و خداوند ثابت و موجود است «ان المذهب الصحیح فی التوحید ما نزل به القرآن من صفات الله عز وجل، فانف عن الله البطلان و التشبیه فلا نفی و لاتشبیه، هو الله الثابت الموجود».(۳) و در مقام توضیح می فرماید: خداوند جسم نیست، صورت نیست، حس نمی کند، حس نمی شود، با حواس به احساس نمی آید، عقول نمی توانند او را درک کنند، دهرها از او نمی کاهد، زمان، او را تغییر نمی دهد، او بدون عضو بصیر و سمیع است، بلکه با ذات خود می بیند و می شنود. اما آن صورتی که آدم را بر طبق آن آفرید، صورتی بود که احداث کرد و آفرید و به خود نسبت داد مانند نسبت دادن کعبه و روح به خود که می فرماید: «بیتی»(۴) و «روحی»((۵)).(۶)

۱- محمد بن یعقوب کلینی، اصول کافی:۱/۹۷، ۹۸ و ۱۳۸، ط ۴، تصحیح غفاری، بیروت، ۱۴۰۱ه-.

۲- صحیفه سجادیه، نیایش های: ۷، ۱۴، ۴۷.

۳- صحیفه سجادیه، نیایش های: ۷، ۱۴، ۴۷.

۴- بقره، آیه۱۲۵.

۵- حجر، آیه۲۹.

۶- کلینی، محمد، اصول کافی، ج۱، ص۸۳، ص۱۰۹و۱۱۰؛ صدوق، محمد، توحید، ص۱۰۲.

هستی و وجود مساوی با محسوس و مادی

آقای قفاری در کتاب اصول مذهب الشیعة الامامیة وجود را مساوی با جسم و محسوس و دارای کم و کیف و جهت و زمان و مکان می داند، بنابراین وقتی می گوید خداوند وجود دارد باید اعتقاد به وجود مادی محسوس برای خداوند داشته باشد. یعنی چیزی را که در اینجا کفر دانسته و بر اثر آن شیعیان را تکفیر کرده است خودش آن را در فصل آینده پذیرفته است.

مناسب است در این جا توضیحی درباره مسأله ی تشبیه و تجسیم ذکر کنیم: اعتقاد به تشبیه و تجسیم خداوند، به معنای آن است که هستی و وجود، مساوی با محسوس و مادّی باشد و آنچه غیر مادّی است، وجود ندارد. این در حالی است که هرکس می داند عشق، اضطراب، درد و... وجود دارند، در حالی که مادّی نیستند. از طرف دیگر، برخی از آیات شریفه از متشابهات قرآن اند و انسان ظاهربین، تصوّر می کند که این آیات، اثبات تشبیه نموده اند. در کتاب های اهل سنّت، بخش زیادی از روایات به این موضوع اختصاص دارد. وهابیان تصوّر می کنند که در مورد خداوند – چون او غیب است و عقل در مسائل غیبی جولان گاه ندارد – ، باید تنها به نقل اعتماد کرد. لذا به ظواهر این آیات و روایات تمسّک جسته و تمام صفاتی را که صفت اجسام است (از قبیل داشتن دست و چشم و صورت، نزول، دیده شدن، و...)، برای خداوند، اثبات می کنند و هرکس که خداوند را مافوق این صفات بداند (و بگوید که عقل، گرچه تمام خصوصیات و جزئیات مجرّدات را نمی داند، امّا وجود مجرّدات و برائت آنها از صفات مادّی را اثبات می کند و این گونه روایات، اگر مخالف صریح عقل باشند یا باید تأویل شوند و یا ردّ شوند) او را بدون هیچ

درنگی تکفیر می کننـد. در این جا پس از اشاره به سابقه ی تاریخی مسأله، به بررسـی آیات شـریفی می پردازیم که اعتقاد به تشبیه، از آنها استفاده شده است و سپس روایات در این موضوع را نقد و بررسی می کنیم.

وهابی‌ها از به کاربردن الفاظ تشبیه و تجسیم در اعتقادات خود، پرهیز می کننـد؛ امّا آن را در قالب «توحیـد اسـماء و صـفات» معرّفی می کننـد و مقصودشان از اثبات اسـماء و صـفات برای خداوند، اثبات صـفات اجسام و صـفات مادّی برای اوست.((1) گویا به نظر آنان، صفت، منحصر به صفات مادی است.

عقیده به تشبیه و تجسیم وارداتی است

اعتقـاد به تشـبیه، مطلبی است که در اسـلام وجود نداشـته؛ بلکه از اعتقـادات عرب جـاهلی است و گویـا آنـان نیز از یهود این عقیـده را گرفته انـد. روشن است که شـرک و بت پرستی که در زمـان جـاهلیت رواج داشـته، همان عقیـده ی تجسـیم و تشبیه است. یهودیانی که می گفتند: {اِجْعَلْ لَنا إِلهاً کَما لَهُمْ آلِهَهٌ}؛(2) «آن گونه که آنان خدایی دارند، بر ما نیز خدایی قرار ده».

به روشـنی اعتقاد به تجسـیم خداوند را بیان می کنند. شهرستانی بر این باور است: عقیده به تشبیه، در طبیعت یهود وجود دارد، به طوری که می گوینـد روزی خداونـد، چشـمانش درد گرفت و ملائکه به عیادت او رفتنـد.(3) و نیز آورده است: اعتقـاد به تشبیه، منحصراً در یهود بود، ولی نه در همه ی آنان بلکه در بخشی از

ص: 113

1-) قفاری، ناصر، اصول مذهب الشیعهْ الامامیهْ، ج 2، ص 538.

2- اعراف، آیه138.

3- شهرستانی محمد، الملل والنحل، ج 1، ص 97.

آنان؛ زیرا الفاظ فراوانی را درتورات یافتند که دلالت بر تشبیه می نمود.(۱)

بنابراین، ریشه ی این اعتقاد عرب جاهلی که متأثر از یهود بود، به یهود برمی گردد و این انـدیشه، اندیشه ای وارداتی به جهان اسلام است و روح دین اسلام از آن بیزار است. بعید نیست آن را کعب الأخبار، در روایات اسلامی جعل کرده باشد.

شهرسـتانی از احمـد بن حنبل نقل می کنـد که: ما به تمام آنچه در قرآن و سـنت آمده است، ایمان داریم و می دانیم خداوند، شبیه مخلوقات نیست. با این حال، این آیات و روایات را نیز تأویل و توجیه نمی کنیم.(۲)

صفات خداوند از دیدگاه محمد بن علی

محمدبن علی بن سلیمان، از علمای بزرگ وهابیان، در پاسخ سؤال از کیفیت نزول خداوند در آخر هر شب از آسمان هفتم به آسمان دنیا می گوید:

نزول خداونـد، نزول حقیقی است و خداونـدبا هر کیفیـتی که بخواهـد، نـازل می شود... معتزله می گوینـد در آخر شب، امر و رحمـت خـدا نـازل می شـود؛ ولی ایـن صـحیح نیست، زیرا اصـل، محـذوف نبـودن کلمه «امر» و «رحمت» است و ثانیـاً، امر و رحمت خداوند، همیشه نازل می شود. پس آنچه در ثلث آخر شب نازل می شود، خود خدای متعال است.(۳)

این شخص شاید هنوز نمی داند که ثلث آخر شب در هر لحظه و ساعتی از

۱- شهرستانی محمد، الملل والنحل، ج ۱، ۸۴.
۲- شهرستانی محمد، الملل والنحل، ج۱ ص ۱۰۳.
۳- روق، محمد، الاسئلهْ النجدیهْ علی العقیدهْ الواسطیهْ، ص ۸۱.

شبـانه روز، به یـک منطقه از کره زمین اختصـاص دارد. پس بایـد خداونـد، لحظه به لحظه در حرکت باشـد؛ زیرا هر لحظه ای ثلث آخر شب یک منطقه است!

از این گونه حرف ها در عقاید نویسنده ی یاد شده فراوان است که به چند نمونه از آنها اشاره می شود:

الف: عقیده ی اهل سنت و جماعت آن است که خداوند، با جسم خود، روز قیامت برای قضاوت می آید.

ب: به عقیده ی اهل سنّت، خداوند، صورت حقیقی دارد؛ امّا شبیه صورت خلق نیست.

ج: به عقیـده ی اهل سـنت، خداونـد دو دست حقیقی دارد. و مهم ترین دلیل ما بر آن، این است که واژه ی «یـد» در قرآن، به صورت تثنیه آمده است، در حالی که اگر «ید» به معنای قدرت باشد، نمی تواند به صورت تثنیه بیاید.

د: به عقیده ی اهل سنت، خداوند، دو چشم حقیقی دارد و این دو چشم، از صفات ذاتی اوست.

ه-: به عقیده ی اهل سنت، خداوند، جدای از خلق است و بر عرش قرار دارد.

و: به عقیده ی اهل سنت، با کلمه «أین (کجا)؟» می توان از مکان خدا سؤال نمود.

ز: به عقیده ی اهل سنت، خداوند، «پا» و «قدم» دارد...(۱)

آنچه ذکر شـد، تنهـا نمونه ای از اعتقـادات این عـالم وهـابی است و چنـان که عادت همیشـگی آنان است، عقایـد شخصـی و منحصر به فرد خود را به اهل سنت نسبت داده و هرکس را که به غیر آن معتقد باشد، کافر می داند، در حالی که

۱- روق، محمد، الاسئلهْ النجدیهْ علی العقیدهْ الواسطیهْ، ص۴۵، ۴۷، ۴۹، ۵۲، ۶۳، ۶۸ و ۸۴.

روشن است تمام آنچه ذکر شد، اثبات صفات جسمانی برای خداوند است که خداوند از آنها منزّه است و اهل سنت راستین نیز از این گونه اعتقادات، منزّه اند.

عقاید یاد شده، اختصاص به شیخ محمدبن علی بن سلیمان ندارد؛ بلکه در کتاب هایی چون تصحیح المفاهیم العقدیهْ فی الصفات الإلهیهْ از عیسی بن عبدالله مانع حمیری و نیز اعتقاد أئمهْ السلف أهل الحدیث از محمدبن عبدالرحمان خمیّس این عقاید به عنوان مسلّمات مذهب سلفیه معرفی شده و حکم به کفر هرکس که خدا را مجسّم نداند، شده است.

مذهب تشبیه، این است که در عین پذیرفتن {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ}، خداوند را به غیر او تشبیه کنند؛ یعنی از هر صفتی که معنای محدود داشته باشد (همانند صفات انسانی که متمایز از سایر صفات است)، همان معنا را برای خداوند اثبات نمایند و قدرت او راهمانند قدرت انسان و علم او را مانند علم انسان قرار دهند. علت بطلان آن هم این است که در این صورت، خداوند، محتاج به آن صفات می شود و دیگر واجب الوجود نخواهد بود.(۱)

علاّمه ی طباطبایی معتقد است که یهودیان، معتقد به اصالت مادّه بودند. لذا احکام ماده را در مورد خداوند نیز اجرا می کردند و گمان می کردند که خداوند نیز یک موجود مادی است، با این تفاوت که او موجودی قوی است که بر ماده حکومت می کند؛ امّا این اعتقاد، اختصاص به یهود ندارد، بلکه مورد قبول تمام دین دارانی است که به اصالت مادّه معتقدند و همان صفاتی را که در مادّیات دیده اند، درباره ی خداوند نیز اثبات می کنند. این افراد، کارشان به یکی از دو چیز

۱- علامه طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۷، ص ۶۲ ذیل آیه ۲۰ سوره انعام.

منتهی می شود: یا تمام احکام مادّه را برای پروردگار خود قائل می شوند (مانند«مشبّهه»)، و یا به کلّی صفات جمال (ثبوتی) را از خدا نفی کرده اند. نتیجه اش آن است که به چیزی ایمان آورده اند که نمی دانند چیست و چیزی را که نمی شناسند، می پرستند؛ ولی انبیا علیهم السلام مردم را به حدّ میانه ی «تشبیه» و «تنزیه» دعوت کرده اند؛ یعنی خداوند، موجود است، امّا نه مانند موجودات دیگر؛ علم دارد؛ ولی نه مانند علم ما؛ قدرت دارد، امّا نه مانند قدرت ما؛ حیات دارد، امّا نه مانند حیات ما. این است روشی که دین به آن دستور داده است.

بنابراین، بهترین نظر، آن است که گفته شود: نه تشبیه و نه تنزیه، بلکه «أمر بین الأمرین» صحیح است. چون ذهن عوام زود به سوی «تشبیه» می رود، باید بیشتر روی «تنزیه» تأکید نمود؛ امّا سرانجام آن، تعطیل عقل در شناخت خداوند نشود؛ بلکه همان امر بین الأمرین، صحیح است.(۱) امّا وهابیان معتقدند که خداوند، در روز قیامت، آسمان ها را بر یک انگشت خود، زمین ها را بر روی یک انگشت دیگر، و سپس همه ی خلایق را بر روی انگشت دیگر نهاده، آنها را به حرکت درمی آورد، همانند کسی که به رقص درآمده است.(۲)

آری، وقتی آسمان ها تنها بر روی یک انگشت خدا قرار داشته باشند، اگر خدا بخواهد در ثلث آخر هر شب به آسمان دنیا فرود آید، چاره ای غیر از آن نیست که یک جسم پلاستیک (لاستیکی، بادکنکی) داشته باشد که حجم آن، کوچک و بزرگ شود، آن گونه که آیت الله روحانی در تعریض به آنان فرموده

۱- علامه طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱، ص ۲۸۷و۲۸۸ (ذیل آیه ۷۵ سوره بقره).

۲- بخاری، محمد، صحیح البحاری، ص ۱۳۱۱.

است.(۱)

دیدگاه صدر المتألهین

صدرالمتألهین بر این باور است: گاهی یک مفهوم واحد و ماهیت واحد صورت های مختلفی از وجود دارد که بعضی از آنها فوق بعض دیگر است. مثلاً علم گاهی عرض است مثل علم انسان به غیر خود، و گاهی جوهر است مثل علم او به ذات خود و گاهی یک علم نه جوهر است و نه عرض مثل علم خداوند به خود و به غیر خود و یا در انسان علم و قدرت و اراده ی چند چیز متفاوت است و در خداوند اینها متحد هستند. جسم یعنی جوهری که قابل ابعاد است و این جسم حالات مختلفی از وجود را می پذیرد که برخی اخس و برخی اشرف و برخی اعلا هستند؛ مثلاً جسم ارضی داریم و جسم نباتی و جسم حیوانی و جسم انسانی و انسان نیز گاهی انسان طبیعی است و گاهی نفسانی و گاهی عقلانی. انسان طبیعی اعضای محسوس و متباین دارد و انسان نفسانی اعضای متباین دارد ولی محسوس نیست و انسان عقلی اعضاء و حواس عقلی دارد ذوق عقلی او مثل «ابیت عند ربی یطعمنی و یسقین»، شامه ی عقلی مثل «انی لاجد نفس الرحمن من جانب الیمن» و لمس عقلانی مثل «وضع الله یده بکتفی» پس دست عقلی و وجه عقلی و جنب عقلی و... دارد. و تمام آنها موجودند به وجود واحد عقلی. این چنین انسانی به صورت خداوند است و خلیفه ی اوست. پس جسم وجودهای مختلفی دارد. بنابراین اشکالی ندارد که جسم الاهی وجود داشته باشد که {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ} و تمام اسما و صفات الاهی را دارد.(۲)

۱- بحوث مع اهل السنهْ والسلفیهْ، ص ۹۱.

۲- التفتیح فی شرح العروهْ الوثقی، ج ۳، ص ۷۸.

آیت الله خویی از این کلام ملاصدرا این گونه استفاده کرده است که ایشان می گوید: جسم بر چند قسم است ۱- جسم مادی مثل اجسامی که ماده دارند. ۲- جسم مثالی که همان صورتی است که بر انسان حاصل می شود که جسم است ولی ماده ندارد. ۳- جسم عقلی که همان کلی است که در ذهن محقق می شود و ماده نیز ندارد. ۴- جسم الاهی که فوق همه ی اجسام است و هیچ ماده ای ندارد. سپس از این کلام ملاصدرا تعجب کرده و می گوید: مقسم اینها جسمی بود که دارای طول و عرض و عمق است و چیزی که دارای ابعاد است چگونه ممکن است ماده نداشته باشد؟!(۱)

این اشکال و تعجب آیت الله خویی بر سخن ملاصدرا وارد نیست زیرا اولاً: ملاصدرا بُعد را مجرد می داند و پذیرفتن بعد غیرمادی اشکالی ندارد، مثلاً صور عالم مثال دارای بُعد هستند امّا مادی نمی باشند و ثانیاً: اینکه آقای خویی فرمود: «جسم عقلی همان کلی است که در ذهن محقق می شود» صحیح نیست و این اشتباه از اشتراک اسم عقل بر مجردات و بر آنچه در ذهن است، پدید آمده است. چیزی را که آقای خویی می گوید، همان کلی عقلی یا منطقی است که تنها در ذهن - و نه در خارج - وجود دارد ولی مقصود ملاصدرا از جسم عقلانی مجردات و عالم عقول است که وجود خارجی دارند نه وجود ذهنی و ثالثاً مقصود ملاصدرا این نیست که ماهیت جسم دارای ابعاد تقسیم شود به این اقسام تا اشکال مرحوم خویی وارد شود؛ بلکه مقصود این است که یک مفهوم مثل مفهوم جسم امری است که دارای وجودات متفاوت و مشکک است. گاهی این مفهوم از یک وجود نازل مادی حکایت دارد و گاهی از یک وجود عالی. در این

۱- التفتیح فی شرح العروة الوثقی، ج ۳، ص ۷۸.

صورت تعبیر جسم الاهی یا به گفته ی هشام بن حکم جسم صمدی نورانی صحیح است.

دیدگاه شهید صدر

مرحوم شهید صدر این گونه می نویسد: اعتقاد به جسم بودن خداوند بر سه قسم قابل تصور است: ۱- اعتقاد به جسمیت به همان معنی جسم متعارف با اعتقاد به لوازم جسم از قبیل ترکیب از اجزا و احتیاج، شکل و محدودیت؛ چنین عقیده ای مسلماً کفر است. ۲- اعتقاد به جسمیت خداوند بدون اعتقاد به لوازم آن. چنین عقیده ای معلوم نیست کفر باشد؛ زیرا معلوم نیست که نفی آن از ضروریات دین باشد. ۳- اعتقاد به سنخ دیگری از جسمیت که مناسب با عالم ربوبیت باشد. این قسم نیز مسلماً اشکال ندارد.(۱)

آیات و روایات متشابه

آیات و روایاتی که جزء متشابهات قرآن می باشند. برخی به ظاهر این آیات تمسک می کنند و برخی آنها را تأویل می کنند. دراینجا چند اصل مورد قبول اکثر مسلمانان است:

اوّل: همه می گویند که تشبیه خداوند به خلق جایز نیست.

ثانیاً: تأویل آیات به طور دلخواه جایز نیست آن گونه که «باطنیه» آیات را تأویل می کنند، همچنین می دانیم که آیات قرآن مخصوصاً متشابهات تأویل دارند.

ثالثاً: اثبات صفات مخلوقات برای خداوند و نفی مطلق صفات از خداوند

۱- بحوث فی شرح العروهْ الوثقی، ج۳، ص۳۱۱.

جایز نیست.

صدرالمتألهین براین باور است که مردم در فهم متشابهات قرآن و حدیث بر سه طبقه اند:

طبقه ی اوّل: راسخان در علم که همه ی این مفاهیم را بر معنای اولی و اصلی خود حمل می کنند، بدون آن که مفسده ای پیش آید و نقص و نقض و تنزیه و تعطیل را بر خداوند نمی پذیرند.

طبقه ی دوم: اهل نظر و استدلال و ظاهربینان از حکما و فلاسفه ی اسلامی که همه ی این آیات و روایات را طبق قوانین فلسفی خود تفسیر می کنند و تلاش می کنند که این آیات و روایات چیزی خلاف مقدمات و اصول پذیرفته شده آنان نداشته باشد. عقل اینها از این بحث های فلسفی بالاتر نرفته و باطن آنان از ماوراء عقل و علم نظری خبر ندارد.

طبقه ی سوم: حنبلیان و مجسمه از اهل حدیث گمان می کنند که خدای آنان جسم یا جسمانی است. خداوند از سخنان آنان منزه است.

در عین حال آنچه که مناسب با حال عوام مردم و آنان که در علم فرو نرفته اند همان طبقه ی سوم است. آن گونه که غزالی گفته است: یا واقعاً اهل تشبیه باش یا اهل تنزیه صرف؛ همان طور که می گویند یا یهودی واقعی باش و گرنه با تورات بازی نکن - یا رومی روم یا زنگی زنگ - چون اکثر مردم نمی توانند اهل تنزیه باشند پس باید سراغ تشبیه روند.

امّا راه صحیح آن است که روش دوم و سوم یکی غلوّ است و دیگری تقصیر. آن که این آیات و روایات را تأویل می کند و آن که تشبیه می کند هر دو از راه اعتدال که روش راسخان

در علم است، منحرف شده اند. هرکدام تنها با یک

ص: ۱۲۱

چشم به مظاهر نگاه می کنند. مجسمه با چشم چپ و تأویل کنندگان با چشم راست. امّا آنان که راسخ در علم هستند با هر دو چشم و سالم نگاه می کنند.(۱) پس بهترین روش آن است که این اخبار و آیات شریفه را بر همان ظاهر خود نگه داشته، نه به تعطیل یا توقف روی آوریم و نه به حمل آیات برخلاف معنایی که که برای آن وضع شدند. اگر این آیات و روایات معنایی غیر از ظاهر خود داشته باشند پس اینها نه تنها موجب هدایت مردم نبوده بلکه سبب تحیّر و گمراهی مردم نیز شده اند.(۲) همچنین ملاصدرا می نویسد: قال بعض العلماء: المعتقد اجراء الاخبار علی هیآتها من غیر تأویل و لاتعطیل. و مراده من التأویل حمل الکلام علی غیر معناه الموضوع له. و التعطیل التوقف فی قبول ذلک المعنی کما فی هذا البیت؛

هست در وصف او به وقت دلیل نطق تشبیه و خامشی تعطیل

و منهم من کفّر المأولین فی الآیات و الاخبار، و اکثر اهل الشرع قائلون بانّ ظواهر معانی القرآن و الحدیث حق و صدق و ان کانت لها مفهومات و تأویلات أخر غیر ما هو الظاهر منها، و یؤیده ما وقع فی کلامه صلی الله علیه و آله وسلم : «انّ للقرآن ظهراً و بطناً وحّداً و مطلعاً» و لو لم یکن الآیات و الاخبار محموله علی ظواهرها و مفهوماتها الاولی من دون تجسیم و تشبیه فلا فائده فی نزولها و ورودها علی عموم الخلق و کافه الناس، بل یلزم کونها موجبه لتحیّر الخلق و ضلالهم.(۳)

لوازم مادی کلمات را از آنها سلب کنیم یعنی این کلمات بر همان معنی خود و بدون لوازم مادی حمل شده و در مورد خداوند به کار روند. و عجیب آن است

۱- شیرازی، محمد، الحکمهٔ المتعالیهْ، ج ۲، ص ۳۴۳.

۲- شیرازی، محمد، الحکمهٔ المتعالیهْ، ج ۲، ص ۳۴۳.

۳- شیرازی، محمد، الحکمهٔ المتعالیهْ، ج۲، ص۳۴۳.

که برخی وقتی به آیات مبدأ می رسند کلماتی مثل «ید»، «وجه»، «عین» و... را تأویل می برند، امّا وقتی به آیات مربوط به معاد می رسند مثل حور العین و شراب، و آب و درخت آنجا حمل بر ظاهر می کنند.(۱) به هر حال یا در هر دو تأویل صحیح است یا در هیچ کدام.

به نظر شیعه صفاتی از قبیل حیاهْ، علم، قدرت، سمیع و بصیر بودن و... برای خداوند ثابت است و مقصود آن است که جهات نقص و جهات عدمی در خداوند وجود ندارد، مثلاً موت، فقدان، حاجت، فقر، ذلت، عجز و جهل و... اینها امور سلبی هستند و آنها را از خداوند نفی می کنیم و سلب سلب عین اثبات کمال است. وقتی می گوییم خداوند فقیر نیست معنایش این است که اثبات کمال و اثبات غنا بر او کرده ایم. وقتی می گوییم او عجز و جهل و ذلت ندارد معنایش قدرت و علم و عزت برای اوست. و وقتی یک صفتی را بر خداوند اثبات می کنیم تنها همان جهت ثبوتی و کمال آن را اثبات می کنیم نه جهات سلبی و عدمی آن را؛ مثلاً- وقتی می گوییم خداوند عالم است مقصودآن است که خداوند کمال علم را دارد؛ امّا جهات نقص و حاجت که همراه مصادیق است در خدای متعال وجود ندارد و از او سلب می شود. مثلاً علم در انسان به این است که با چشم یک صورتی را از جهان خارج بگیرد و در ذهن بیاورد، این نیاز به چشم و آلات بدنی و گرفتن از خارج، اینها جهات سلبی است که در خداوند وجود ندارد. پس هر صفت ثبوتی تنها جهات کمال آن را خداوند دارد ولی جهات نقص و عدمی آن را خداوند ندارد.(۲)

۱- ملاصدرا، محمد، مفاتیح الغیب، ص۸۵.

۲- علامه طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۸، ص ۳۶۸، ذیل آیه ۱۶۰ سوره اعراف.

صفاتی از قبیل ید، وجه، استواء، آمدن، و... نیز از این قبیل است.

صدرالمتألهین و آیات متشابه

صدرالمتألهین در مورد آیات متشابه بر این عقیده است:

ثم لایخفی علی ذوی الحجی ممن له تفقّه فی الغرض المقصود من الارسال والانزال أنّ مسلک الظاهریین

الراکنین الی ابقاء صور الالفاظ علی مفهوماتها الاولیه سیما اذا قالوا: یدٌ لا کهذه الأیدی، و وجه لا کهذه الوجوه. و سمعٌ لا کهذه الاسماع، و بصر لا کهذه الابصار اشبه بالحقیقه الاصلیه من طریقه المأولین و ابعد عن التحریف و التصریف من اسلوب المتفلسفین والمتکلمین و اصول للتحفظ علی عقاید المسلمین من الزیغ والضلاله و سلوک اودیه لا یأمن فیه الغائله، و ذلک لأنّ ما فهموه عامه المحدثین من اوایل المفهومات هی قوالب الحقایق و منازل المعانی التی هی مراد الله و مراد رسوله صلی الله علیه و آله وسلم لکن الاقتصار علی هذا المقام من قصور الافهام و ضعف الاقدام.(۱)

سپس ملاصدرا می گوید: افراط در تأویل صحیح نیست که کسی استوا بر عرش به معنی تصویر عظمت و کبریا بداند ومی گوید کلماتی مثل ید و وجه و اتیان در معنای مجازی به کار نرفته اند و چیزی خلاف ظاهر در آنها نیست و باید آنها را بر معنای حقیقی حمل کرد و علم آن را به خداوند واگذار نمود و تأویل کردن آنها سرانجام خوبی نخواهد داشت.

۱- ملاصدرا، محمد، مفاتیح الغیب، ص ۸۱.

و امّا روایاتی که می فرماید: «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه»(۱) مقصود این نیست که خداوند هیچ صفتی ندارد تا وهابیان خیال کنند که نفی صفات مساوی با نفی وجود است، بلکه مقصود آن است که صفاتی که وجودشان غیر از وجود ذات مقدس است آنها را نفی می کند یعنی صفات زائد بر ذات. معنای این حدیث آن است که ذات مقدس خداوند مصداق همه ی کمالات و اوصاف الاهی است و بدون آن که امر زائدی لازم باشد به ذات مقدس ضمیمه شود. پس این صفات گرچه از نظر مفهوم و معنا با یکدیگر متغایر و متفاوتند ولی از جهت مصداق متحدمی باشند.(۲)

خلاصه ی کلام

در این فصل آیات و روایات متشابه از دیدگاه وهابیت را مورد پژوهش قرار دادیم که تشبیه و تجسیم، عقیده ی وارداتی بود و از اعتقادات عرب جاهلی متاسفانه به عقاید مسلمانان سرایت کرده است. علت ورود این اندیشه ها در بین مسلمین همان پیش زمینه های قبلی مسلمانان بوده است. البته بعید نیست که این عقائد از یهود سرایت کرده باشد؛ اما بیشتر اندیشه های کفرآلود به کتب اهل سنت وارد شده است. همچنین اهل حدیث در اینجا نتوانستند مسئله را حلاجی کنند و دچار مشکلاتی در آیات و روایات شدند که نتیجه اش تشبیه خداوند است.

۱- شیرازی، محمد، الحکمهْ المتعالیه، ج ۶، ص ۱۴۰.

۲- نهج البلاغه، خطبه ۱، ص ۳۹.

فصل هشتم: نقد و بررسی آرای قفاری

آرای قفاری در بوته ی نقد

آقای قفاری ادعا کرده که شیعه ابتدا غلوّ در اثبات صفات و تشبیه خدا به خلق داشت و در اواخر قرن سوم تحت تأثیر معتزله به نفی صفات و تعطیل گرایش پیدا کرد. این کلام از چند جهت قابل اشکال است:

اول: شیعیان قائل به تشبیه نیستند و مجسمه را تکفیر کردند و هیچ کس از شیعه طرفدار تشبیه و تجسیم نبوده است. حتی کلام هشام بن حکم قابل دفاع است.

دوم: بر فرض که هشام بن حکم قائل به تجسیم باشد اعتقاد یک یا دو نفر هرگز به معنای اعتقاد شیعیان نیست گرچه آنان از بزرگان متکلمین شیعه بوده اند ولی، هیچ دلیلی و هیچ شاهد تاریخی وجود ندارد که شیعیان از هشام بن حکم یا هشام بن سالم در این عقیده پیروی کرده باشند؛ بلکه روایات کافی دلالت بر عدم پیروی شیعیان از آنان می کند.

سوم: اعتقاد به تجسیم ابتدا در عامه وجود داشته و از آنان احتمالاً به بعضی از شیعیان سرایت کرده است. قبلاً نمونه هایی ذکر شدند که پیش از هشام بن حکم در میان اهل سنت معتقد به تجسیم بوده اند.

چهارم: اواخر قرن سوم را آقای قفاری از کجا به دست آورده است؟! روایات اصول کافی دلالت دارند که حضرت علی علیه السلام در قرن اوّل و صادقین،

در ابتدای قرن دوم شیعیان را راهنمایی به توحید می کردند و صریحاً تجسیم را نفی کرده اند.

پنجم: اینکه آقای قفاری می گوید: شیخ مفید و سیدمرتضی عیناً کلمات معتزله را نوشته و در میان شیعیان رواج دادند، صحیح نیست؛ زیرا متکلمان از خطبه اشباح نهج البلاغه حضرت علی علیه السلام استدلال بر نفی تجسیم را فراگرفتند نه آن که از معتزله گرفته باشند. شیعه با اشاعره و معتزله هر دو مخالف بوده است و اکنون نیز مخالف است حتی مخالفت شیعه با معتزله بیشتر است از مخالفت با اشاعره؛ زیرا به نظر شیعه اشکالات تفویض در بحث جبر و اختیار محذوراتش بیشتر از اعتقاد به جبر است. گرچه هر دو اشکال دارد ولی تفویض رسواتر است.

بر خلاف ادعای آقای قفاری، شیعیان خصوصاً شیخ مفید و سیدمرتضی کلمات خود را از معتزله نگرفته اند. شیخ مفید در کتاب اوائل المقالات در بحث از صفات وقتی بحث از حیات خدای متعال می کند، می گوید عقیده ی شیعه با عقیده ی ابوهاشم جبائی که از رؤسای معتزله است متفاوت است و می گوید به نظر ما اراده ی خداوند برای هرکاری عین انجام آن است و این مطابق روایات اهل بیت علیهم السلام است و معتزله ی بغداد با ما موافق و معتزله ی بصره مخالف می باشند. و نیز عقیده ی ما آن است که اسماء و صفات الاهی توقیفی است ولی معتزله بصره با ما مخالف هستند.((۱)) و همچنین در چندین مسأله دیگر نشان داده است که شیعه متأثراز معتزله نبوده اند؛ بلکه اگر بهتر دقت شود معلوم می شود که چون علمای شیعه در بغداد بوده اند پس معتزله بغداد بر خلاف معتزله کوفه از علمای شیعه متأثر شده و از علمای شیعه عقاید خود را گرفته اند.

۱-) شیخ مفید، محمد، اوائل المقالات، ص ۱۹-۲۰.

و امّا آقای قفاری می گوید: نداشتن زمان و مکان و حرکت و صفات اجسام و محسوس بودن و صورت و... در واقع به معنی انکار وجود خداوند است.

پاسخ این کلام آن است که آقای قفاری همچون سایر علمای وهابی خداوند را به عنوان غیب قبول دارند امّا غیب از نظر آنان یعنی محسوسات و مادیات.

آنان برای خداوند در عین آن که غیب است زمان، مکان، صورت، محسوس بودن، حرکت، انتقال از مکانی به مکانی و... قبول دارند و اگر چیزی محسوس نبود به نظر آنان موجود نیست.(۱) چنین چیزی دیگر غیب نیست بلکه شهادت،

مادی و محسوس است. آقای قفاری هستی را مساوی با مادی و محسوس بودن می داند. احتمالاً آقای قفاری چیزهایی از قبیل محبت، عشق، درد، اضطراب، ترس را قبول ندارد و می گوید وجود خارجی ندارند، زیرا محسوس نیستند. و عجیب آن است که آقای قفاری در اصول مذهب شیعه ص ۵۳۸ هستی را مساوی با محسوس و مادی می داند و در عین حال بر هشام بن حکم اعتراض دارد، در حالی که خود آقای قفاری در اینجا وجود خداوند را دارای صفات و ویژگی های مادی معرفی کرده است.

خدایی را که آقای قفاری معتقد است دارای این صفات است:

زمان، مکان، کیفیت، حرکت، انتقال، صفات اجسام، محسوس، جسمانی، صورت، جزء، ترکیب، جوهَر، عرض، عقل، نفس صورت، ماده و جسم، جهت، کم، وضع، اضافه، فعل، انفعال، رنگ، قابل دیدن، قابل ادراک است.(۲)

۱- گویا ابن سینا در ابتدای نمط چهارم اشاره با این افراد سخن می گوید. «الاشارات والتنبیهات» ج۳، ص۴.

۲- قفاری، ناصر، اصول مذهب الشیعهْ الامامیهْ، ج ۲، ص ۵۳۷.

و می گوید شیعیان که معتقدند خدا چنین نیست باید گفت «سبحان ربک عما یصفون»(۱) و ما نیز می گوییم خداوند هیچ کدام از صفات فوق را ندارد و آنچه را دکتر قفاری گفته است «سبحان الله عما یصفون» یکی از شاهکارهای علمی آقای قفاری آن است که می گوید: شیعیان که خواسته اند از تشبیه فرار کنند به تشبیه بدتری گرفتار شدند؛ زیرا خداوند را تشبیه به معدوم کرده اند زیرا می گویند خدا جسم نیست، زمان و مکان و کم و کیف ندارد.(۲) معلوم می شود که آقای قفاری هر شیء غیر محسوس را معدوم می داند و هستی را مساوی با موجود مادی محسوس دارای زمان و مکان می داند، بنابراین دیگر نباید وهابیان عالم را به غیب و شهادت تقسیم کنند، بلکه باید تنها شهادت را قبول داشته و منکر غیب شوند. و باید صریحاً بگویند خداوند موجودی مادی و محسوس است. «تعالی الله عما یقول الظالمون

علواً کبیراً» بهتر است آقای قفاری بداند که هستی اعم از مادی و مجرد است و زمان و مکان و صورت و کیفیت و کم از احکام و ویژگی های موجود مادی است. اگر ما می گوییم خداوند این صفات را ندارد او را به معدومات تشبیه نکرده ایم، بلکه گفته ایم خداوند شبیه موجودات مادی نیست و شبیه موجودات مجرد است که کم و کیف ندارد و مقصود شیعه این است که خداوند از نقص و حاجتی که در موجودات مادی وجود دارد مبرّی است و نفی نقص در واقع سلب سلب بوده و به معنی اثبات کمال بر خداوند است.

امامیه اتفاق نظر بر نفی جسمانیت دارند

اهل بیت علیهم السلام نهایت سعی خود را برای رفع تهمت تشبیه از دامن شیعه مبذول

۱- صافات، آیه ۱۸۰.

۲- قفاری، همان، ص ۵۳۹.

داشتند، چنان که بعدها علمای شیعه نیز در این باره کوشش های امامان خود را دنبال کردند و صریحاً در کتاب هایشان بابی را اختصاص به این موضوع داده اند.

از آن جمله:

۱- شیخ صدوق ۳۸۱ ه-. ق را که انگیره ی تألیف کتاب التوحید خود را در مقدمه کتابش دفع تشبیه از شیعه یاد کرده است و بابی به عنوان «انه عزوجل لیس بجسم ولا صوره» درآورده است.(۱)

۲- شیخ کلینی ۳۲۹ ه-. ق بابی در کتاب کافی با عنوان «باب النهی عن الجسم والصوره» ذکر کرده است.

۳- شیخ مفید درکتاب تصحیح الاعتقاد می گوید:

و اما کلام در توحید و نفی تشبیه از خداوند و تنزیه و تقدس برای او، چیزی است که به آن امر شده و مورد رغبت قرار گرفته است و اخبار بسیاری بر آن دلالت دارد.

۴- ابوالفتح کرجکی ۴۴۹ ه-. ق در کتاب کنزالفوائد بابی به نام «فصل من الاستدلال علی ان الله لیس بجسم» دارد.

۵- شیخ طوسی ۴۶۰ ه-. ق در تفسیر التبیان ذبیحه ی کسانی که قائل به تجسیمند را حلال نمی داند(۲) و در کتاب المبسوط حکم به نجاست مجسمه کرده و آنها را در شماره کفار می داند.

۶- ابن ابی جمهور احسایی «اوائل قرن دهم» از جمله اصول شیعه را تنزیه

۱- صدوق، محمد، توحید، ص۵۶.

۲- شیخ طوسی، محمد، التبیان، ج۳، ص۲۹.

خداوند از تشبیه و دیگر نقائص برشمرده است.(۱)

۷- قاضی ابن براج ۴۸۱ ه-. ق در جواهر الفقه تصریح به تنزیه خداوند از جسم و لوازم آن کرده است.(۲)

۸- قطب راوندی در فقه القران تصریح به باطل بودن نماز در پوست ذبیحه ی کسی نموده که قائل به جسمیت خداوند است و نیز قائل به عدم جواز انتفاع از آن است همچنین در جایی دیگر از کتابش می گوید: مذهب تجسیم از مذاهب فاسد است.(۳)

۹- شیخ طبرسی قرن ششم ه- ق. در مجمع البیان معتقد به جایز نبودن خوردن ذبیحه ی کسی است که قائل به جسمانیت خداوند است.(۴)

۱۰- علامه ی حلّی در منتهی المطلب، ج۱ ص ۱۶۱، ابن فهد حلی در الرسائل العشر، ص ۱۴۶؛ محقق کرکی «۹۴۰ ه-. ق» در جامع المقاصد، ج۱، ص۱۶۴؛ علامه مجلسی در بحار، ج۳، ص ۲۸۷ قائل به نجاست مجسمه بوده اند.

۱۱- شیخ جعفر کاشف الغطاء ۲۲۸ ه-. ق در کتاب کشف الغطاء بر نفی تجسم و ترکیب از خداوند استدلال کرده.(۵)

۱۲- حاج ملاـ هادی سبزواری ۱۳۰۰ ه-. ق در کتاب شرح اسماء الحسنی تصریح دارد بر این که تنزیه خداوند از صفات مخلوقات و اجسام، انسان را بر

ص: ۱۳۱

۱- مناظرات فی الامامهْ، ص، ۳۴۷.

۲- قاضی ابن براج، جواهر الفقه، ص ۲۴۵.

۳- راوندی، فقه القران، ج۱، ص۹۷وج۲، ص ۲۷۰.

۴- طبرسی، ابوالفضل، مجمع البیان، ج۳، ص ۲۷۱.

۵- کشف الغطاء، جعفر، کتاب کشف الغطاء، ج۲، ص ۵۱.

اقامه برهان بر ضد برخی از عقاید باطل کمک خواهد کرد.(۱)

۱۳- آیت الله خویی ۱۴۱۳ ه-. ق در الطهارت تصریح به بطلان عقیده ی تجسیم کرده است.(۲)

از جمله اتهاماتی که به شیعه زده شده این است که آنان قائل به تجسیم اند، یعنی معتقدند به این که خداوند جسمی است دارای ابعاد و حدود و در این زمینه ادعا می کنند: اول کسانی که قائل به جسمانیت خدا در بین شیعیان بود، هشام بن حکم و یونس بن عبدالرحمن قمی و دیگران از بزرگان شیعه در قرن دوم است.

دکتر قفاری می گوید: اصل افکار تجسیم و مذهب آن از شیعه سرچشمه گرفته است. آن گاه می گوید: ابن تیمیه اول کسی است که این راه را به اثبات رسانده و گفته: اول کسی که در اسلام قائل به جسمانیت خداوند شده، هشام بن حکم می باشد.(۳)

تهمت تجسیم و تشبیه به شیعه

آقای قفاری می گوید: شیعیان در بحث توحید اسماء و صفات چهار نوع ضلالت دارند: ۱- غلو یا تجسیم. ۲- تعطیل. ۳- توصیف ائمه علیهم السلام به اسماء خداوند. ۴- تحریف آیات.

امّا بحث اوّل: غلو در اثبات صفات یا اعتقاد به تجسیم. اولین کسی که بدعت تجسیم را بین مسلمانان رواج داد افرادی از شیعه مثل هشام بن حکم، هشام بن سالم و یونس بن عبدالرحمان بودند. و «مقالات الاسلامیین» اشعری نیز

۱- سبزواری، هادی، شرح اسماء الحسنی، ج۱، ص۱۸۸.

۲- خویی، سیدابوالقاسم، التقبیح، ج ۲، ص ۷۷.

۳- قفاری، ناصر، اصول مذهب الشیعه، ج ۱، ص ۵۲۹؛ابن تیمیه، احمد، منهاج السنه، ج ۱، ص ۲۰.

گفته است شیعه در ابتدا قائل به تجسیم بودند و سپس عده ای از آنان گرایش به تعطیل پیدا کردند، سپس سخنان بغدادی را درباره ی هشام و عقاید او نقل کرده است و می گوید عده زیادی از هشام بن حکم اعتقاد به تجسیم را نقل کرده اند. بنابراین اصل اعتقاد به تشبیه خداوند به خلق از یهود بوده که به شیعه سرایت کرده؛ زیرا تشیع جایگاه خوبی است بر هرکس که بخواهد به اسلام ضربه زند، ولی علمای شیعه از هشام بن حکم دفاع می کنند و می گوید دشمنان از روی عناد این سخنان را به او نسبت داده اند. و این روش شیعه است که تکذیب واقعیات می کنند در حالی که کسانی که راستگوتر و موثق تر از شیعه هستند این را از هشام نقل کرده اند. و در روایات شیعه نیز این تجسیم وجود دارد وروایتی را نقل کرده که عده ای از شیعه معتقد به تجسیم بوده اند. سپس چند روایت نقل کرده است که ائمه شیعه علیهم السلام از اعتقاد به تجسیم تبرّی می جسته اند. پس امامان شیعه طرفدار تنزیه بودند و بزرگان و متکلمان شیعه طرفدار تجسیم بودند و این غلو در اثبات صفات و کفر به خداوند است؛ زیرا خداوند فرموده: {لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ}.(۱)

نقد و بررسی

این کلام که آقای قفاری مدعی آن است «اولین کسی که بدعت تجسیم را بین مسلمانان رواج داد افرادی از شیعه مثل هشام بن حکم بودند»، صحیح نیست. زیرا هشام بن حکم متوفی سال ۱۹۹ ق است در حالی که چندین نفر از علمای اهل سنت متقدم بر هشام بن حکم عقیده به تجسیم داشته اند که برخی از آنها را

۱- شوری، آیه ۱۱؛ قفاری، ناصر، اصول مذهب شیعه، ج۲، ص۵۲۸-۵۳۴.

ذکر می کنیم:

الف: مقاتل بن سلیمان متوفی سال ۱۵۰ ق. وی

اعتقاد به تجسیم داشته است و عده ای از علمای اهل سنت و شیعه تصریح کرده اند که مقاتل اعتقاد به تجسیم داشته است.(۱)

ب: سفیان ثوری (ابوعبدالله سفیان بن سعید) متوفی ۱۶۱ ق. وی معتقد به تجسیم و رؤیت خداوند بوده است.(۲)

ج: عبدالله بن مبارک مروزی متوفی ۱۸۲ ق.(۳)

د: سفیان بن عینهْ بن میمون هلالی متوفی ۱۹۸ ق.(۴)

ه-: وکیع بن جراح رواسی متوفی ۱۹۷ ق.(۵)

و این افراد حتی درباره ی اندام و اعضاءخداوند کتاب نوشتند و موی سر خداوند را توصیف نمودند.(۶)

از خطبه های نهج البلاغه نیز می توان استفاده کرد که اعتقاد به تجسیم و تشبیه در زمان امیرالمؤمنین علیه السلام وجود داشته است. خطبه اشباح که مفصل ترین خطبه نهج البلاغه است در پاسخ کسی بیان شده است که گفت: «صف لنا ربنا مثل ما

۱- زنجانی، فضل الله، تاریخ علم الکلام فی الاسلام، ص ۷۵؛ مظفر، محمدرضا، دلائل الصدق، ج ۱، ص ۲۳۷؛ ایجی، عبدالرحمن، المواقف ص؟؟؟؛ شهرستانی، محمد، الملل والنحل، ص ۱۰۴؛ الطرائف فی معرفهْ مذاهب الطوائف، ج ۲، ص ۴۵.

۲- زنجانی، فضل الله، تاریخ علم الکلام فی الاسلام، ص ۷۲.

۳- شهرستانی، محمد، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۰۵؛ زنجانی، فضل الله، تاریخ علم الکلام فی الاسلام، ص ۷۲؛ احقاق الحق، ج ۱، ص ۱۷۵.

۴- زنجانی، فضل الله، تاریخ علم الکلام فی الاسلام، ص ۷۲؛ احقاق الحق، ج ۱، ص ۱۷۵.

۵- همان.

۶- همان.

نراه عیاناً»(۱) پروردگار ما را برای ما طوری توصیف کن که گویا او را به چشم می بینیم.

و امام علیه السلام در پاسخ او ابتدا فرمود: «هر صفتی که قرآن برای خداوند اثبات کرده است به آن اقتداء کن، و آنچه که در قرآن و سنت پیامبر و ائمه هدی علیهم السلام نیست علم آن را به خداوند واگذار کن» سپس فرمود: شهادت می دهم که هرکس تو را به خلق تشبیه کند اعتقاد به معرفت تو نداشته و هنوز باور نکرده است که خداوند شبیه ندارد. آنان که خداوند را به بت تشبیه می کنند یا با عقل خود تو را مانند مخلوقات می دانند و یا مثل اجسام برای تو جزء قائل می شوند، از خداوند عدول کرده و هرکس تو را با مخلوقات مساوی بداند عدول به تو کرده و کسی که از تو عدول کند کافر می شود.(۲)

ابن ابی الحدید در شرح این خطبه می گوید: «امام علیه السلام شهادت داده که هرکس عقیده تجسیم را داشته باشد کافر است. و اگر خداوند جسم داشته باشد شبیه سایر اجسام می شود و باز امام شهادت خود را تکرار کرد که هرکس بگوید خدا جوهر یا جسم است کافر می شود. و سپس می گوید متکلمین که دلیل می آورند بر آن که خداوند جسم نیست استدلال خود را از همین خطبه گرفته اند.(۳)

مرحوم خوئی نیز گفته است: غرض سائل آن بود که خداوند را به صفات اجسام توصیف کند.(۴) بنابراین معلوم می شود که در زمان حضرت علی علیه السلام اعتقاد

۱- نهج البلاغه، خطبه ۹۱، ص۱۲۴.

۲- نهج البلاغه، خطبه ۹۱، ص۱۲۵.

۳- شرح نهج البلاغه، ج ۶، ص۴۱۴؛ ابن میثم بحرانی در شرح نهج البلاغه، ج۲، ص۳۳۹ این برهان را توضیح داده است.

۴- خویی، میرزاحبیب الله، منهاج البراعهْ، ج۶، ص۲۸۷.

به تشبیه وجود داشته است و این سؤال کننده نیز از آنان بوده است. این اشتباه بزرگی است که آقای قفاری می گوید: هشام بن حکم اولین کسی است که اعتقاد به تجسیم را در میان مسلمانان رواج داد، در حالی که هشام متوفی ۱۹۹ ه.ق است.

همچنین دکتر قفاری می گوید: از شنیدن کلام هشام بن حکم که خدا را دارای طول و عرض و عمق می داند، پوست انسان می لرزد.(۱) در حالی که علمای خودشان می گویند: تنها از عورت و لحیه خداوند از من سؤال نکنید که نمی توانم پاسخ دهم - نه آن که ندارد - ولی بقیه ی اعضاء را پاسخ می دهم و معبود ما دارای جسم، گوشت، خون، دست، پا، سر، چشم و گوش است، و سر او موی بسیار دارد و کلماتی که در قرآن آمده مثل استواء، وجه، یدین، جنب، آمدن و... باید بر همان ظاهرش حمل شود،

یعنی همان چیزی که هنگام استعمال این کلمات بر اجسام به ذهن می آید. در عین حال جسم و گوشت و خون خدا مثل سایر اجسام نیست.(۲) گرچه برخی از علمای اهل سنت احتیاط کرده اند و گفته اند: بگویید خداوند ید و وجه دارد و نگویید خدا دست و صورت دارد.(۳) یعنی احتیاط در عربی حرف زدن است نه فارسی حرف زدن!!

خلاصه ی کلام

قفاری سعی و تلاش می کند که تشبیه و تجسیم را به شیعه نسبت دهد و می گوید شیعه از ابتدا اعتقاد به تشبیه و تجسیم داشته و بعداً تحت تأثیر معتزله قرار گرفت ولی در کتب شیعه خصوصاً نهج البلاغه این بحث وجود داشته که

۱- قفاری، ناصر، اصول مذهب الشیعة الامامیهْ، ج ۲، ص ۵۲۹.

۲- شهرستانی، همان، ص ۱۰۵.

۳- همان.

امیرالمومنین علیه السلام آن را به شدت رد می کند و حال قفاری از کجا این گونه استدلال می کند جای بحث است. همچنین قفـاری اعلام می کنـد که شـیعه این عقیـده را از هشام بن حکم دریافت کرده، اما هشام یک متکلم شـیعی است که در فصـل بعدی عقیده ی هشام بن حکم را مورد پژوهش قرار می دهیم. لذا این نسبت در کلام اهل بیت علیهم السلام جایگاهی ندارد.

ص: ۱۳۷

فصل نهم: عقائد هشام بن حکم در ترازوی قضاوت

هشام بن حکم و عقیده به تشبیه

آیا واقعاً هشام بن حکم و هشام بن سالم اعتقاد به تجسیم داشته اند در حالی که آنان از بزرگان شیعه بوده اند؟ تردیدی نیست که شیعیان مجسمه را کافر می دانند. شیخ صدوق در این مورد می نویسد: هرکس معتقد به تشبیه باشد او مشرك می گردد و غیر از آنچه را که در باب توحید گفته شد به شیعیان نسبت دهد او دروغگو است. و هر حدیثی که مخالف آنچه باشد که در توحید بیان شد جعلی و نادرست است. اگر چنین حدیثی در کتاب های علمای ما یافت شود صحیح نیست. و امّا روایاتی که برخی از افراد نادان گمان کرده اند دلالت دارند بر تشبیه خداوند به خلق خود، آن روایات باید معنایشان طبق قرآن تفسیر شودو حمل بر قرآن شوند.(۱) این عقیده ی شیعه است که مرحوم صدوق بیان کرده است.

تبرئه ی هشام از قول به تجسیم

آقای قفاری از ابن تیمیه کلماتی را نقل کرده است که هشام چنین عقیده ای داشته است.

ادله رد اتهامات وارده به هشام:

اول: جمیع روایاتی که عقیده به تجسیم را از هشام نقل کرده اند ضعیف السند

ص: ۱۳۸

۱- رسالهْ الاعتقادات، چاپ شده همراه شرح باب حادی عشر، ص۶۷.

هستند.(۱) این روایات یا مرسله یا مرفوعه و یا توسط افراد فاسد المذهب نقل شده اند.

دوم: این روایات معارض دارند؛ زیرا در روایات ضعیف السند

آمده است که هشام عقیده به تجسیم داشت و در روایت صحیح السند آمده است که او عقیده به تجسیم نداشته است، این کلام را هشام نقل کرده است که: «غیر انّه لاجسم و لاصوره ولا یحسّ و لا یدرک بالحواس

الخمس لاتدرکه الاوهام»(۲)) و این روایات صحیح السند هستند.

سوم: اگر هشام گفته است خداوند جسم است خداوند را جسم صمدی نورانی دانسته است نه جسم مادی. «قلت لابی عبدالله علیه السلام سمعت هشام بن الحکم یروی عنکم انّ الله تعالی جسم صمدی نوری»(۳) و روشن است که جسم صمدی نوری مجرد از ماده خواهد بود و هیچ گونه شباهتی به اجسام مادی نخواهد داشت. این گونه اعتقادی را تجسیم نمی گویند.

چهارم: در برخی کلمات هشام بن حکم این گونه آمده است: «انّ الله جسم لیس کمثله شیء»(۴) و چنین اعتقادی کفر نیست؛ زیرا این جسم با هیچ جسمی شباهت ندارد و این با عقاید مشبّهه که خداوند را تشبیه به خلق نموده اند تفاوت دارد. مادلونگ نیز گفته است: به عقیده ی هشام بن حکم خداوند از اوّل در مکان نبود امّا هنگامی که با حرکتی مکان را ایجاد کرد بر آن (عرش) قرار گرفت. وی -

---

۱- خویی، سیدابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۲۹۳.
۲- کلینی، محمد، اصول کافی، ج ۱، ص ۸۳ باب اطلاق القول بانه شیء، ح ۶، و شبیه این حدیث است حدیث ۲ از باب «باب آخر»، «اصول کافی»، ج ۱، ص ۱۰۹.
۳- همان، ج ۱، ص ۱۰۴.
۴- همان، ج ۶، ص ۱۰۶.

هشام – می گفت: خداوند جسمی است نه همچون اجسام دیگر، جسم لا کالاجسام.(۱) صاحب جواهر نیز نسبت به هشام بن حکم همین عقیده را دارد و می گوید: مجسمه کافر و نجس هستند ولی باید بین «مجسمه ی حقیقی» یعنی آنان که خداوند را جسمی همانند سایر اجسام می دانند و «مجسمه ی به اسم» یعنی آنان که می گویند خداوند جسم است ولی همانند سایر اجسام نیست، فرق گذاشت. تنها قسم اوّل است که کافر می باشد و قسم دوم مسلمانند و صرفاً مجازاً نامی را بر خداوند به کار برده اند که مقصودشان ظاهر آن نیست. و مؤید این کلام نسبتی است که به هشام بن حکم داده شده است. سید مرتضی در شافی می گوید نسبت تجسیم که به هشام داده شده، به جهت آن است که وی می گفت خداوند جسمی است که همانند سایر اجسام نیست. و چنین عقیده ای تشبیه نمی باشد؛ علاوه بر آن که اکثر علمای شیعه گفته اند هشام این کلام را به عنوان نقض کلام معتزله می گفته است. زیرا معتزله می گفتند خداوند «شیء لا کالاشیاء» است، هشام گفت بنابراین می توان گفت جسم لا کالاجسام. نه آن که اعتقاد هشام باشد.(۲) ضمناً اشعری نیز از هشام نقل کرده است که می گفت: «جسم لا کالاجسام».(۳)

پنجم: شیخ مفید که بسیار به آن زمان نزدیک بوده است می گوید: آنچه را معتزله از هشام بن حکم نقل کرده و به او نسبت داده اند به نظر ما تهمتی بیش نیست و دیگران نیز ندانسته اینها را نقل کرده اند در حالی که او نه چیزی در این باره نوشته و نه گفته است.(۴)

۱- مکتب ها و فرقه های اسلام در سده های میانه، ص ۱۴۰.

۲- جواهر، جواهر الکلام، ج۶، ص۵۲.

۳- اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، ج۱، ص۱۰۶.

۴- شیخ مفید، محمد، اوائل المقالات، ص۲۲.

ششم: اگر هشام بن حکم اعتقاد به تجسیم داشته باشد باید اعتقاد به رؤیت خداوند نیز داشته باشد. زیرا رؤیت خداوند ازفروعات اعتقاد به تجسیم است و در کتاب های شیعه آمده است که مجسمه قائل به رؤیت بوده اند؛ زیرا جسم با جواز رؤیت تلازم دارد،(۱) در حالی که هیچ کس از هشام بن حکم نقل نکرده است که وی اعتقاد به امکان رؤیت خداوند با چشم سر در دنیا و آخرت یا تنها در آخرت داشته باشد. این شاهد بسیار خوبی است بر این که وی عقیده به تجسیم نداشته است ولی وهابیان که اعتقاد به رؤیت دارند در واقع خودشان عقیده به تجسیم دارند زیرا چیزی که جسم نباشد قابل دیدن نیست و آنچه قابل دیدن است جسم است.

هفتم: این احتمال وجود دارد که کلمه ی «جسم» در آن زمان به معنی موجود به کار رفته باشد(۲) و مراد هشام آن است که خداوند موجودی است که همانند سایر موجودات نیست. و اگر ائمه علیهم السلام او را تخطئه کرده اند برای این است که مقصود هشام و غرض او مطلب درست وصحیحی است ولی او به خوبی آن را بیان نکرده است و اشکال به تعبیر و کلام اوست نه به مقصود هشام.(۳)

هشتم: احتمال دارد که کلمه ی جسم به معنی موجود بالفعل به کار رفته باشد، به این معنا که وقتی گفته می شود خداوند جسم است مقصود آن است که خداوند واجد و دارای هر کمال موجودی است به نحو اعلی و اشرف. و چون اجسام نیز کمالاتی دارند، خداوند نیز دارای آن کمالات است، یعنی خداوند

۱- انوار الملکوت، ص ۸۳.

۲- اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، ص۲۰۸؛ مکتب ها و فرقه های اسلام در سده های میانه، ص ۱۴۰.

۳- شرح اصول الکافی، مازندرانی، ج۳، ص۲۱۹، تعلیقه آیهْ الله شعرانی.

جسم است شبیه آن‌که در فلسفه گفته می شود: «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» یعنی بسیط الحقیقهْ همه اشیاء است از جهت وجود و از جهت کمالات آنها، و هیچ کدام از اشیاء نیست از جهت ماهیت و حدود و نقایص آنها.

نهم: احتمال دارد که این کلام هشام - اگر واقعاً انتساب آن به هشام صحیح باشد - جدلی باشد، یعنی هشام بن حکم در مقام مناظره وبحث با مشبهه و حنبلیان که برای خداوند اجزاء و ابعاض قائل هستند(۱) و نیز در مقام بحث با پیروان مقاتل بن سلیمان که از مفسران مهم اهل سنت و طرفدار تجسیم و تشبیه هستند، بوده است(۲) و می گوید اگر خداوند جسم است جسم بودن او همانند سایر اجسام نیست که دارای طول و عرض و عمق باشد.

دهم: ممکن است ادعا شود که در آن زمان کلمه ی «جسم» به معنی «شیء» به کار رفته است آن گونه که از کلمات ابوهلال عسکری استفاده می شود. چون در مقام بیان فرق بین جسم و شیء برآمده است(۳) پس باید مشابهت و قرابت زیادی بین این دو کلمه باشد تا لازم شود تفاوت آنها ذکر گردد.

یازدهم: انکار اعتقاد هشام به تجسیم. این اتهام از سوی معاندان و مخالفان امامیه نسبت به هشام است و هدف تخریب چهره هشام است.(۴)

دوازدهم: شاید منظور از هشام، هشام بن عمرو فوطی بوده که او قائل به تجسیم بوده و پیروانش به «هشامیه» معروفند.(۵)

۱- المطالب العالیه، ج ۲، ص ۱۴.

۲- التبصیر فی الدین، ص ۷۱.

۳- الفروق اللغویهْ، باب دهم، ص ۱۳۰.

۴- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۲، ص ۲۹.

۵- اسد حیدر، امام صادق، ج۳، ص ۹۰.

سیزدهم: این روایات علاوه بر این که تعدادشان کم است با روایات صحیحه و مستفیضه ای که در فضیلت و مقام و منزلت هشام از امامان رسیده است معارضه دارند.

چهاردهم: ممکن است بگوییم امامان شیعه اصل این فکر و عقیده را که به هشام نسبت داده شده مورد مذمت و نقد قرار داده اند، اگر چه انتساب آن را به هشام قبول نداشته اند. به این معنا بر فرض که هشام چنین حرفی را زده باشد قطعاً باطل و مورد سرزنش است؛ زیرا به جهت اشاعه ی نظر تجسیم، امام در جامعه احساس خطر کرده و در صدد آن است که به مردم بفهماند گرچه شما چنین چیزی را به هشام نسبت می دهید هرکس این حرف

را بزند اشتباه کرده است، به همین جهت امام در صدد تأیید یا ردّ هشام نیست.

پانزده: اگر این اعتقاد قلبی او بوده، این اعتقاد به زمان قبل از شیعه بودنش بر می گردد.(۱)

شانزده: صرف نظر از درستی یا نادرستی انتساب این دلایل به هشام هیچ یک از دلایل قائلان به تجسیم اعم از عقلی و نقلی در دلالت بر تجسیم تام نیست.

هفده: هشام نفس و روح انسان را جسم و جسمانی نمی دانسته است با این وصف اعتقاد هشام به اصل مبنا و اعضا اشیا در امور یاد شده چندان مسلم نیست؛ از این رو انتساب دلایل بنا شده بر آن مبنا به هشام نیز نمی تواند مسلم و قطعی تلقی شود؛ مگر آنکه از جسم غیر از معنای ظاهری آن را اراده کرده باشد.

افزون بر این علمای رجال یونس بن ظبیان را که روایت از او نقل شده

۱- قاضی نورالله، شوشتری، مجالس المؤمنین، ج ۱، ص ۳۶۵.

ضعیف می شمارندو روایات او را قابل استناد نمی دانند.(۱)

هیجده: قاضی سعید قمی می گوید:

سخن هشام حکایت از این مطلب است که عالم با همه آنچه در آن است اعم از روح و قوا و اجرام، به منزله ی شخص و انسان واحدی است و خداوند به مثابه روح آن شخص است و مبادی عالیه به منزله قوای عاقله و عامله او و اجرام به منزله اعضای اویند.(۲) علیرغم آنچه گفته شد می توان گفت عقیده ی هشام بن حکم درباره تجسیم از منابع مستقل و از کسانی که مخالفت و ضدیّتی با هشام نداشته باشند به ما نرسیده است؛ لذا در اصل این نسبت تردید جدّی وجود دارد. شاهد مغرضانه بودن این نسبت آن است که اسفراینی در کتاب خود با آن که عقیده به تجسیم را به هشام بن حکم و هشام بن سالم و نیز به مقاتل بن سلیمان نسبت داده است تصریح کرده که هشام

به سالم و مقاتل به سلیمان از لحاظ زمانی متقدم بر هشام بن حکم بوده اند؛ در عین حال می گوید: اولین کسی که معتقد به تجسم شد هشام بن حکم است(۳) به هرحال هیچ کس از شیعه اعتقاد به تجسیم نداشته(۴) و به نظر شیعه مجسمه و تجسیم مساوی با اعتقاد به محدودیت خداوند است.(۵) و جسم محتاج به اجزاء خود است چون از آنها ترکیب یافته و احتیاج با وجوب وجود و با غنی مطلق بودن سازگار نیست. ولی اعتقاد به

۱- رجال نجاشی، ص ۴۴۸؛ شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، ح ۱۰، ص ۱۶۷؛ خویی، ابوالقاسم، معجم الرجال الحدیث، ج ۲۰، ص ۱۹۲؛ رجال کشی، ص ۳۶۳.

۲- قاضی سعید قمی، شرح توحید صدوق، ج۲، ص۲۰۱.

۳- اسفراینی، ابی المظفر، التبصیر فی الدین، ص ۲۳، ۲۵ و ۷۰.

۴- مظفر، محمدرضا، دلائل الصدق، ج ۱، ص ۷۷؛ حلی، حسن، نهج الحق و کشف الصدق، ص ۵۵.

۵- کلینی، محمد، اصول کافی، ج۱، ص۱۰۴، ح۱.

تجسیم با حنبلیان و وهابیان سازگار است؛ زیرا آنان می گویند: احمد بن حنبل و پیروانش معتقدند که هرچه در قرآن و سنت آمده از قبیل وجه، کف، اصابع، ید، رجل، وجه و... را ایمان داریم و آنها را تأویل نمی کنیم و در عین حال می دانیم خداوند شبیه چیزی از مخلوقات خودنیست(۱) به هرحال اگر این کلمات را تأویل نکنند پس همان اعتقاد به تجسیم و تشبیه درست می شود.

«هشام بن حکم» متکلم معروف قرن دوم پیش از آن که با خاندان وحی ارتباط پیدا کند به جسم بودن خدا گرایش داشت.

گروهی از آنان، خدا را حقیقتاً جسم می دانند و آنها خود به چند دسته تقسیم شده اند. دسته ای می گویند جسم مرکب از گوشت و خون است و بعضی می گویند او نور درخشانی است مانند یک شمس سفید نقره گون و طول قامت او هفت وجب به وجب خود اوست.

گروهی از آنها می گویند او به صورت انسان است، آنها نیز چند دسته اند: بعضی او را جوانی نوخاسته که هنوز مو در صورتش نروییده است و موی سرش مجعد و فرفری و کوتاه است، می دانند! و بعضی او را به صورت پیرمردی با محاسنی جو گندمی تصویر کرده اند!(۲)

اتهامات به هشام بن حکم

قفاری در کتاب اصول مذهب الشیعه براساس آنچه از ابن تیمیه نقل کرده می گوید:

شیخ الاسلام ابن تیمیه، هشام را نخستین شیعه ای که گناه بزرگ دروغ را به دوش کشیده معرفی می کند. او گفته است در اسلام اولین کسی که گفته خدا

۱- شهرستانی، محمد، الملل والنحل، ج۱، ص۱۰۴؛ الطرائف فی معرفهْ مذاهب الطوائف، ج۲، ص۳۹.

۲- مجلسی، محمدباقر، همان، ص ۲۸۹.

جسم است هشام بن حکم است.(۱)

اشعری می گوید: از هشام گزارش شده که او در یک سال در مورد خداوند پنج قول مطرح کرده است:

یک بار او را همچون بلور، یک بار همچون طلا و نقره ی گداخته شده، یک بار بدون صورت، یک بار هفت وجب خودش معرفی کرده است و سپس از این ها بازگشته و به او گراییده است که او جسمی نه مانند اجسام است به گمان الوارق. بعضی اصحاب هشام سخن او را پذیرفته اند و قائل شده اند که خداوند مماس عرش است به گونه ای که نه عرش بر او فزونی دارد و نه او بر عرش.(۲)

نکته ها

اشاره

نکته های مهم در بحث تجسیم اقوال منسوب به هشام بن حکم و هشام بن سالم است. این دو نفر اگر چه اختلافاتی با هم داشتند و حتی هشام بن حکم رساله ای در رد بر هشام بن سالم نگاشت. ولی باید دانست تنها به کار بردن نابجای لفظ جسم و اطلاق آن بر خدا از سوی آنها، منشأ ایراد تهمت تشبیه و تجسیم بر شیعه شد تا آن حد که هشام بن حکم، به عنوان یک رافضی معتقد به تشبیه معرفی شده است.(۳)

۱- قفاری، ناصر، همان، ص ۶۴۰.

۲- اشعری، علی، همان، ص ۳۱.

۳- مرتضی، علی، انتصار، ص ۶۱.

«جسم لا كالاجسام» در كلام هشام

تنهـا جمله ای که از هشـام دربـاره ی خداونـد نقل کرده انـد این است: «جسم لا کالاجسام» با مشاهـده ی قرائن خاص پی می بریم که هشـام در گفتن این جمله معنـا و مقصـود خاصـی را اراده کرده است که بـا تنزیه خداونـد از جسـمیت و لوازم آن نیز سازگاری دارد. مقصود هشام این است که کلمه «جسم» شیء موجود قائم به نفس و ثابت است.

«جسم لا کالاجسام» در معانی زیر به‌کار رفته است:

الف: ابوالحسن اشعری همین جمله را از هشام نقل کرده است که او دائماً می گفت؛ من در گفتارم از کلمه ی «جسم» اراده ی موجود، و شیء قائم بنفسه را اراده کرده ام.(۱)

ب: کشی نیز از هشام و یونس نقل کرده که این دو گمان کرده اند که اثبات شیء به این است که «جسم» گفته شود.(۲)

در این‌بـاره که آیـا هشـام بن حکم اعتقـاد به تجسـیم داشت یا نه، اختلاف نظری در میان برخی از محققان بروز کرد. برخی از محققان عرب و نیز علمای شـیعه به خوبی توضـیح داده انـد که هشام با به کار بردن لفظ جسم درباره خداونـد قصـد بیان یک نظریه تشبیهی را نداشـته، بلکه وی «جسم» را با «شیء» هم معنا و به اصلاح مساوق می دانسته و از آن موجود را اراده می کرده است.(۳)

۱- اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، ص ۳۰۴.

۲- شیخ طوسی، محمد، رجال کشی، ص ۲۸۴.

۳- قول جسم لا کالاجسام بین هشام بن حکم و مواقف سایر اهل الکلام، مجله تراثناء شماره ۱۹، ص ۱۰۷ – ۷.

«جسم لا کالاجسام» در کتب اهل سنت

در بین کتاب های اهل سنت این عنوان شایع است:

۱- ابن تیمیه نقل می کند که بسیاری از اهل اسلام درباره ی خالق معتقدند او جسمی است که شبیه سایر اجسام نیست و حنابله و تابعین آنها نیز بر این اعتقادند.(۱)

۲- ابن حزم نیز می گوید، هرکس بگویدخداوند جسم است ولی نه مثل سایر اجسام در عقیده خطا نکرده است ولی در اسم گذاری بر خدا به اشتباه رفته است زیرا خداوند را به اسمایی نام گذاری کرده که از او نرسیده است.(۲)

همچنین ابن حزم این گونه می گوید، هر کس بگوید پروردگار او جسم است اگر جاهل یا تأویل کننده باشد معذور است و بر او چیزی نیست...(۳)

سید مرتضی در دفاع از هشام

سید مرتضی در دفاع از هشام می گوید: متهم نمودن هشام بن حکم به جسم انگاری احتمالاً ناشی از حکایتی است که از او نقل کرده اند. بر طبق این حکایت او گفته است: خدا جسم است؛ ولی نه مانند سایر اجسام اما همگان می دانند که این سخن، نه تشبیه است و نه اصلی از اصول به سبب آن نقض شده است و نه فرعی مورد اشکال قرار گرفته است. به اعتقاد اکثر علمای امامیه جمله ی فوق بخشی از سخنانی است که هشام در مقام معارضه و بحث با معتزله بر زبان رانده است. او به آن ها گفت: شما که می گویید خدای تعالی شیء است

۱- ابن تیمیه، احمد، بیان تلبیس الحهمیه، ج ۱، ص ۲۵.

۲- ابن حزم، علی، الفصل، ج ۲، ص ۱۲۰.

۳- ابن حزم، علی، الفصل، ج ۳، ص ۲۴۹.

ولی نه ماننـد سایر اشـیاء پس باید بگویید که او جسم است ولی نه مانند سایر اجسام. چه بسا از این طریق خواسـته باشد جواب آنـان را از این مسـئله به دست آورد و به نیت قلبی و عقیـده ی آنـان واقف گردد و یـا بخواهـد ناتوانی اشان را از ارائه ی یک جواب مورد پسند نشان دهد.(۱)

اعتراف شهرستانی به برائت هشام

شهرسـتانی در دفـاع از هشام می گویـد: هشام بن حکم مردی صاحب نظر و خبره در اصول دین است؛ از این رو از مباحثات و پیروزی هـایی که در برخورد بـا معـتزله داشـته است نبایـد غافـل بود. چهره ی هشـام در ورای آن چیزی قرار دارد که در برابر خصم خودش را ملزم به آن نشان می دهـد و یا تظاهر به تشبیه می کنـد. این ها همه به دلیل آن بود که علاف (شـخص طرف مناظره او) را به لوازم کلامش متوجه سازد. مثلاً یک مورد به علاف گفت: «تو که می گویی خداوند به واسطه علم عالم است و علمش همـان ذات اوست» پس از یـک جهت مثـل مخلوقـات است و از جهت دیگر مبـاین بـا آن هـاست. پس چرا به همین ترتیب نمی گویی خداونـد جسم است، اما نه ماننـد سایر اجسام، یا خدا دارای صورت و شـکل است، ولی نه مثل صورت های دیگر و نیز خدا اندازه دارد نه مانند اندازه های اجسام؟(۲)

نسبت تشبیه و تجسیم به بزرگان شیعه

در کتاب ملل و نحل به برخی از بزرگان شیعه، مانند هشام بن حکم،

۱- سید مرتضی، الشافی، ص۸۳.

۲- شهرستانی، محمد، ملل و النحل، ج ۱، ص ۱۸۵ به نقل از الشافی، ص ۸۳.

هشام بن سالم، مؤمن الطاق و... نسبت داده شده که آنان قائل به تشبیه و تجسیم بوده اند. گویا نخستین فردی که این نسبت را نقل کرده ابوالحسن اشعری در مقالات الاسلامیین است و پس از وی بغدادی و شهرستانی و دیگران نیز همان نسبت ها را تکرار کرده اند.(۱)

البته شهرستانی در پاره ای از سخنان خود آن را نقد کرده و درباره هشام بن حکم می گوید:

... وهذا هشام بن الحکم صاحب غور فی الاصول لا یجوز ان یغفل عن الزاماته علی المعتزله فان الرجل وراء ما یلزم به علی الخصم ودون ما یظهره من التشبیه.(۲)

حاصل عبارت این است که هشام بن حکم در اصول عقاید اندیشه ای عمیق داشته و در مجادلات خود با معتزله گاهی برای الزام آنان مطالبی را اظهار کرده است که نباید آنها را از عقاید او به حساب آورد.

وی درباره ی ابوجعفر مؤمن الطاق گفته است: «هو تلمیذ الباقر و محمد بن علی بن الحسین و افضی الیه اسراراً من احواله و علومه، و ما یحکی عنه من التشبیه فهو غیر صحیح»(۳) مؤمن الطاق شاگرد حضرت باقر علیه السلام بود آن حضرت اسراری از علوم خود را به وی آموخت و آنچه درباره تشبیه از او نقل شده صحیح نیست.

شگفت اینجاست که شهرستانی در جای دیگر عقیده به تشبیه را در اصل از

۱- اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، ترجمه مؤیدی ص ۲۳؛ الفرق بین الفرق، ص ۶۵.

۲- شهرسانی، محمد، ملل و نحل، ج ۱ ص ۱۸۵.

۳- شهرستانی، محمد، ملل و نحل، ج ۱، ص ۱۸۵.

عقاید شیعه دانسته است که بعدها در اهل سنت نیز راه یافته و شیعه به تدریج به مذهب معتزله روی آورده و عقیده ی تشبیه را رها کرد.(۱)

شیخ مفید در رد این نسبت گفته است:

اما القول ینفی التشبیه فهو اکثر من ان یحصی من الروایه عن آل محمد فکیف یکون قد اخذنا ذلک عن المعتزله.(۲)

سخن درباره نفی تشبیه در روایات اهل بیت علیهم السلام بیش از آن است که به شمارش درآید، پس چگونه ما این عقیده را از معتزله گرفته ایم.

دلایل منسوب به هشام در اثبات تجسیم

در روایات اهل بیت علیهم السلام اقوالی به هشام بن حکم منسوب است که به ذکر آنها اکتفا می کنیم:

۱- امام صادق علیه السلام جسم بودن خداوند را رد می کند و علت آن را نیز بیان کرد:

عن محمد بن زیاد، قال:سمعت یونس بن ظبیان یقول: دخلت علی ابی عبدالله علیه السلام فقلت له: ان هشام بن الحکم یقول قولا عظیما، الا أنی اختصر لک منه احرماً، یزعم: ان الله جسم، لان الاشیاء شیئان: جسم و فعل الجسم، فلا یجوز أن یکون الصانع بمعنی الفعل، ویجوز أن یکون بمعنی الفاعل!

فقال ابو عبدالله علیه السلام : ویله، اما علم ان الجسم محدود متناه، والصوره

۱- شهرسانی، محمد، ملل و نحل، ج ۱، ص ۷۳۲ - ۱۷۳۲.

۲- فصول مختاره، داوری، ص ۲۸۵.

محدودمتناهیه فاذا احتمل الحد احتمل الزیاده والنقصان، واذا احتمل الزیاده والنقصان کان مخلوقا.

یونس بن ظبیان می گوید: بر امام صادق علیه السلام وارد شدم و عرض کردم هشام بن حکم سخنی سخت می گوید که آن را به اختصار برای شما نقل می کنم. او عقیده دارد که خدا جسم است زیرا اشیاء دو گونه اند: جسم و فعل جسم و ممکن نیست صانع، فعل جسم باشد ولی می‌تواند فاعل جسم باشد پس امام فرمود: وای بر او، مگر نمی داند جسم محدود و متناهی است و صورت هم محدود و متناهی است و جسم محدودیت دارد فزونی و کاهش می یابد و چون فزونی و کاهش پیدا کرد مخلوق خواهد بود.(۱)

یونس بن ظبیان می گوید: من در حضور امام صادق علیه السلام رسیدم نظر هشام را برای امام نقل کردم و خواستار آن شدم که مرا در این موضوع روشن سازد.

امام علیه السلام طی کلامی، پیرامون «تجسم خدا» با دو برهان عقلی، اندیشه ی جسم بودن خدا را باطل ساخت.

اجسام از نظر مکان حد معینی دارند، مثلاً دو جسم در یک زمان نمی توانند مکان معینی را اشغال کنند بلکه باید برای هر کدام مکان خاص فرض نمود و این تشابه محدودیت است. زیرا هر گاه جسمی مکانی را اشغال نمود جسم دیگر نمی تواند آنجا را اشغال کند؛ در این صورت جسم دوم در مکان جسم اول نخواهد بود. مقصود از محدودیت جز این نیست که جسم در جایی باشد و در

۱- کلینی، محمد، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۲؛ صدوق، محمد، توحید، ص ۵۸.

جایی دیگر نباشد. هر گاه فرض کنیم خدا جسم است و از طرف دیگر در جهان این همه اجسام بی شمار داریم، ناچاریم وجود خدا را محدود بدانیم؛ زیرا نقطه ای را که اجسام امکانی پرکرده اند دیگر آنجا برای خدا جا و مکانی نیست و می توان وجود او را از آنجا سلب نمود.

محدودیت، اختصاص به مکان ندارد بلکه تمام اجسام به حکم داشتن سطح و خط که مرحله ی پایان پذیر جسم است دارای محدودیت می باشند؛ زیرا وجود این دو بعد نشانه ی پایان پذیرفتن وجود جسم است و تا وقتی که در جسم حالت گسترش است نوبت به سطح و خط نمی رسد.

امام صادق علیه السلام با این برهان به جمله ی کوتاهی اشاره می فرماید:

اما علم ان الجسم محدود متناه.

آیا هشام نمی داند که اجسام محدود و پایان پذیر هستند و وجود خدا بالاتر از آن است که به زنجیر محدودیت کشیده شود؟ اجسام مادی نمی توانند در دو آن به یک حالت باشند. تغییر و تحول و دگرگونی از خواص جسم مادی است و تاریخچه ی یک جسم جز یک رشته تحولات و تبدلات مهم پیوسته چیز دیگری نیست. بنابراین هرگاه خدا جسمی بسان اجسام مادی باشد به حکم دو خصیصه در تغییر و تحول ناچار باید دگرگونی هایی در ذات او رخ

دهد این تحول و تبدیل یا از نقص به سوی کمال است، مانند یک هسته و نهالی که از نقص رو به کمال می رود در این صورت باید گفت خدا فاقد کمالی بود و می خواهد از این طریق آن را به دست آورد و یا از کمال رو به نقص است؛ در این موقع با این دگرگونی کمالی را از دست می دهد و در هر دو صورت نتیجه محدودیت است، ولی موجود بی پایان و نامحدود ممکن نیست محدود و فاقد کمالی باشد و یا

کمالی را از دست بدهـد. خلاصه ذات کامل بی پایان، نامحـدود و بی مرز نمی تواند در قالب جسم درآید و وجود خدا را در زندان مکان، زمان، حد و مرز محصور سازد و هرگز آب اقیانوس را بی کرانه را نمی توان در کوزه ای ریخت و سخن وجود او طوریست که تناسبی با جسم و جسمانی بودن ندارد.

امام صادق علیه السلام به این برهان با جمله زیر اشاره می کند:

اذا احتمل الحد احتمل الزیاده والنقصان واذا احتمل الزیاده

والنقصان کان مخلوقاً.

هر گاه برای خـدا حـد و مرزی تعیین نمودیم در این صورت دگرگونی و تحول و تبدل به ذات او راه پیدا می کند و این نشانه مخلوق بودن است؛ زیرا آن مخلوق است که از طریق دگرگونی کمـالی را به دست می آورد و یـا کمالی را از دست می دهد و ذات خداوند بالاتر از هر دو اندیشه است.

۲- امام رضا علیه السلام از قائلین به تجسیم خداوند بیزاری می جوید:

عن الصفر بن ابی دلف، قال: سألت أبا الحسن علی بن محمد عن علی بن موسی الرضا علیه السلام ، عن التوحید، و قلت له: انی اقول بقول هشـام بن الحکم فغضب علیه السـلام ثم قـال: مـا لکم و لقول هشام، انه لیس منّا من زعم ان الله عزوجل جسم ونحن منه براءُ فی الدنیا و الاخره، یا ابن ابی دلف، ان الجسم محدث، والله محدثه ومجسم.

از ابوالحسن علی بن محمـد بن علی بن موسـی الرضا علیه السـلام درباره ی توحید پرسـیدم و به وی گفتم من به دیدگاه هشام بن حکم باور دارم امام رضا علیه السلام خشمگین شده و فرمود: شما را چه به دیدگاه هشام

بن حکم، کسی که می پندارد خدای عزوجل جسم است، از ما نیست و ما در دنیا و آخرت از او بیزاریم. ای ابن ابی دلف جسم پدید آمده است و خداوند پدیدآورنده و جسم دهنده آن است.(۱)

۳- امام صادق علیهم السلام در وصف خداوند متعال فرمود:

لا جسم ولا صوره و هو مجسم الاجسام ومصور الصور... .

خداوند جسم و صورت ندارد، بلکه اجسام را نیز او جسم کرده و نقش ها و صور را صورتگری کرده است.(۲)

نفی جسمانیت خداوند در کلام اهل بیت ^

اهل بیت علیهم السلام به شدت با مدعین جسمانیت خداوند برخورد می کردند و قاضی عبدالجبار معتزلی می گوید: «اما امیرالمؤمنین علیه السلام ، پس خطبه هایش در بیان نفی تشبیه و در اثبات عدل بیش از آن است که احصاء شود.»(۳) اهل بیت جسم بودن خداوند را منکرند و ما به ذکر چند روایت بسنده می کنیم:

۱- امام علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید:

لا تجری علیه الحرکهُ والسکون.

[حکم] به حرکت و سکون در خداوند جاری نمی شود.(۴)

۲- از امام صادق علیه السلام این گونه روایت شده است که:

۱- صدوق، محمد، توحید، ص ۶۱.

۲- کلینی، محمد، اصول کافی، توحید، ج ۱، ص ۳۰۵.

۳- قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال، ص ۱۶۳.

۴- صدوق، محمد، توحید، ص ۴۰.

سبحان من لا یعلم احد کیف هو الا هو لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر لا یحدُّ و لا یَجَسُّ و لا تدرکه الابصار و لا الحواس و لا یحیط به شیءٌ و لا جسمٌ و لا صورهٌ و لا تَخطیطٌ و لا تحدیدٌ.

پاک و منزه است خدایی که جز او نمی داند که او چگونه موجودی است، هیچ چیزی مثل او نیست، او شنوا و بینا است، محدود نمی شود، قابل حس نیست و به او نظر افکنده نمی شود. چشم ها و حواس، او را درک نمی کنند و چیزی بر او چیره نمی شود. او جسم نیست و صورت ندارد و دارای خطوط نمی باشد و محدود نیست.(۱)

۳- امام جواد علیه السلام فرمود:

من قال بالجسم فلا تعطوه من الزکاه ولا تُصلُّوا وراءه.

کسی که بگوید خداوند دارای جسم است به او زکات ندهید و پشت سر او نماز نخوانید.(۲)

۴- امام رضا علیه السلام در جواب سؤال محمد بن زیداین گونه می نویسد که:

عن محمد بن زید، قال: جئت الی الرضا علیه السلام أسأله عن التوحید فأملی عَلَی الحمد لله فاطر الاشیاء انشاء و مبتدعها ابتداعاً بقدرته و حکمته، و لا من شیء فیبطل الاختراع، و لا لعلّه فلا یصح الابتداع، خلق ما شاء کیف شاء، متوحِّداً بذلک لاظهار حکمته وحقیقه ربوبیته، لا تضبطه

۱- کلینی، محمد، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۰۱.

۲- صدوق، محمد، توحید، ص ۵۹.

العقول و لا تبلغه الاوهام و لا تـدركه الابصار و لا يحيط به مقدار، عجزت دونه العباره و كلّت دونه الابصار و ضلَّ فيه تصاريف الصـفات، احتجب بغير حجاب محجوب، و اسـتتر بغير ستر مسـتور، عرف بغير رويه و وصف بغير صوره و نعت بغير جسم، لا اله الا الله الكبير المتعال.

محمد بن زيد می گويد: خدمت امام رضا عليه السلام رسيدم تا از توحيد بپرسم، او خود برايم ديكته كرد كه حمد از آن

خـداست كه همه چيز را پديـده ی هستی داده و ابتكاری به جا نموده است. نه چيزی پيش از آفرينش او بوده تا اختراع صـدق نكند و نه علت و سببی در ميان بوده كه ابتكار در دست نيايد، هر چه را چنانچه خواست آفريد و در اين آفرينش تنهايی گزيد برای اظهار حكمت و حقيقت ربوبيت خود، خردها او را در چنگ نيارند و اوهام به وی نرسند، ديده ها او را درك نكنند و در اندازه نگنجد، زبان تعبير در برابر آستان او درمانده و ديده ها در فرود هستی او خود را ببازند، صفات گوناگون در حضرت او گم و سـرنگونند، بی پرده در نهـانی عميق نهفته است و بی پوشـش كلاـمی خود را در پرده گرفته، ناديـده شـناخته شـده و بی تصوير ستوده گرديده و بی جسمی نشانه گذاری شده،شايسته پرستشی جز خدای بزرگ و بزرگ تر نيست.(۱)

۵- خداوند از صورت و جسم داشتن برتر است همان طور كه امام كاظم عليه السلام

۱- كلينی، همان، ج ۱، ص ۳۰۳.

در جواب راوی می گوید:

عن محمد بن حکیم، قال: وصفت لابی ابراهیم علیه السلام قول هشام بن سالم الجوالیقی وحکیت له قول هشام بن الحکم أنه جسم فقال ان الله تعالی لا یشبهه شیء، ای فحشٍ او خناء أعظم منه قول یصف خالق الاشیاء بجسم او صوره او بخلقه او بتجدید و اعضاء، تعالی الله عن ذلک علوا کبیراً.

محمد بن حکیم می گوید: برای ابو ابراهیم «امام کاظم علیه السلام » گفته هشام بن سالم جوالیقی را بیان کردم و گفته هشام بن حکم را حکایت نمودم که خدا را جسم می دانند فرمود: به راستی چیزی به خدای تعالی مانند نیست، چه

هرزه درائی و یاوه سرائی کمتر از گفتار کسی است که آفریننده هر چیز را به جسم بودن یا صورت یا وضع مخلوق یا محدودیت یا به داشتن اندام وصف کند، خدا بسیار از این گفتار برتر است.(۱)

نهی از جسم و صورت در کلام اهل بیت ^

۱- خداوند دارای حد و مرز نیست که امام صادق علیه السلام در این زمینه می فرماید:

عن علی بن أبی حمزه قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام : سمعت هشام بن الحکم یروی عنکم ان الله جسم صمدی نوری، معرفته ضروره، یمنّ بها علی من یشاء من خلقه، فقال علیه السلام : سبحان من لا یعلم احد کیف هو الا هو،

۱- کلینی، محمد، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۰۳.

لیس کمثله شیء و هو السمیع البصیر، لا یجد ولا یحس و لا یجسّ و لا تدرکه الابصار و لا الحواس و لا یحیط به شیء و لا جسم و لا صوره و لا تخطیط و لا تحدید.

علی بن أبی حمزه گوید: به امام صادق علیه السلام : گفتم: من از هشام بن حکم شنیدم که از شما روایت کرده است، خدا جسمی است توپُر نورانی و شناختن او بدیهی و ذوقی است و خدا به هر کدام از بندگانش که بخواهد بدان منت می نهد سپس فرمود: منزه باد کسی که هیچ کس نداند او چگونه است جز ذات او، نیست به مانندش چیزی، و او شنوا و آگاه است، نه حدی دارد و نه محسوس گردد و نه بسیده شود و نه دیده ها و نه حواس او را دریابند، نه در چیزی بگنجد و نه جسم است و نه صورت، نه در معرض نقشه بندی است و نه محدودیت دارد.

۲- خداوند منزه از جسم بودن است:

عن حمزه بن محمد قال: کتب الی أبی الحسن علیه السلام أسأله عن الجسم و الصوره، فکتب: سبحان من لیس کمثله شیء لا جسم ولا صوره.

حمزه بن محمد گوید: به ابوالحسن علیه السلام نوشتم و از جسم و صورت خدا پرسیدم، در جواب نوشت: منزه باد کسی که نیست به مانندش چیزی، نه جسم است و نه صورت.

محمد بن ابی عبدالله هم آن را روایت کرده ولی نام آن مرد را نبرده است.(۱)

۱- کلینی، محمد، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۰۱.

۳- خداوند شبیه مخلوقات نیست و کسی که معتقد است که خداوند شبیه مخلوقات است، کم معرفت است.

عن امیرالمؤمنین علیه السلام ، قال: «قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم : قال الله جل جلاله: ما آمَنَ بی من فسَّر برأیه کلامی، و ما عرفنی من شبهتی بخلقی، و ما علی دینی من استعمل القیاس فی دینی.

رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: خداوند می فرماید: آن که سخن مرا به هوس خود تفسیر کند به من ایمان نیاورده است و آن که مرا به آفریده هایم تشبیه کند مرانشناخته است و آن که قیاس را در دین من به کار گیرد بر دین من نیست.(۱)

۴- کسی که اعتقادش بر این باشد که خداوند شبیه مخلوقات است مشرک است:

عن ابی عبدالله علیه السلام قال: من شبه الله بخلقه فهو مشرک، ان الله تبارک و تعالی لا یشبه شیئاً ولا شبهه شیءٌ، و کل ما وقع فی الوهم فهو بخلافه.

امام صادق علیه السلام فرمود: هر کس خداوند را به آفریده هایش تشبیه کند مشرک است، خداوند تبارک و تعالی شبیه چیزی نیست و چیزی هم شبیه او نمی باشد و هر آنچه که در پندار نمود پیدا کند او بر خلاف آن است.(۲)

۵- طرفداران مکان برای خداوند کافرند:

۱- صدوق، محمد، توحید، ص ۳۳.

۲- صدوق، محمد، توحید، ص ۴۱.

عن داود بن القاسم، قال: سـمعت علی بن موسـی الرضا علیه السـلام یقول: من شـبه الله بخلقه فهو مشرک، و من وصفه بالمکان فهو کـافر ومن نسب الیه ما نهی عنه فهو کاذب ثم تلا هـذه الایه، {إِنَّما یَفْتَرِی الْکَذِبَ الَّذِینَ لا یُؤْمِنُونَ بِآیاتِ اللهِ وَ اُولئِکَ هُمُ الْکاذِبُونَ}.(۱)

از امام رضا علیه السـلام شـنیدم می فرمود: هرکس خدا را به خلق او تشبیه کند مشرک است، و هر کس او را به مکان، وصف کنـد کـافر است؛ و هر کس آنچه که از آن نهی شـده به او نسـبت دهـد دروغ گو است و آن گـاه این آیه را خوانـد: «جز این نیست که نسبت دروغ را کسانی می دهند که به آیه های خداوند ایمان نیاوردند و آنان همان دروغ گویان هستند.»(۲)

خلاصه ی کلام

در اینجا به بیان شخصیت هشام بن حکم پرداختیم که در واقع محور سخنان مخالفان است در حالی که به خوبی مشخص است که هشام بن حکم چنین عقیده ای نداشته است؛ اگر هم این گونه جملات از ایشان نقل شده محل بحث است چون اگر کسی معتقـد به تشبیه و تجسـیم باشـد یقیناً بایـد رؤیت خـدا را هم بپذیرد اما از هشام چنین چیزی نقل نشده است و این عقیده از چه زمانی بود که آن را به هشام بن حکم نسبت دادند؟ شاید در آن زمان بوده که ایشان به محضـر امامان علیهم السـلام شـرفیاب نشده بود.

۱- نحل، آیه۱۰۵.

۲- صدوق، محمد، توحید، ص ۳۳.

فصل دهم: نقد و بررسی عقیده ابن تیمیه

عقیده ابن تیمیه درباره ی خدا

مسلمانان اتفاق نظر دارند که خداوند متعال یگانه است. هیچ چیزی مثل او نیست و شنوا و بیناست. ابن تیمیه در این باره می گوید: واژه های توحید، تنزیه، تشبیه و تجسیم واژگانی است که به سبب اصطلاحات متکلمان گرفتار اشتراک «معنایی» شده است؛ لذا گروهی از مردم، چیزی از این الفاظ اراده می کنند که دیگران آن معنا را در نظر ندارند. [به طور مثال] معتزله و دیگران از توحید، تنزیه، نفی تمام صفات را [از خدا] اراده، و از تجسیم و تشبیه، اثبات چیزی از آن صفات را [برای خدا] قصد می کنند بسیاری از گروه های کلامی که درباره صفات خدا سخن گفته اند مقصودشان از توحید و تنزیه، انکار تمام صفات خبری یا برخی از آنهاست ومقصودشان از تجسیم و تشبیه، اثبات تمام آن صفات یا بعضی از آنهاست، اما فلاسفه از توحید همان چیزی را اراده می کنند که معتزله تفسیر می کردند. افزون بر این که آنان معتقدند خدا هیچ صفت سلبی یا اضافی نسبی، یا مرکب از سلبی و اضافی ندارد.(۱)

ابن تیمیه معتقد است، عقیده ی درست چیزی است که پیشوایان مذاهب بر

۱- ابن تیمیه، احمد، نقض المنطق، ص ۳۰۶؛ ابو زهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص۱۹۳.

آننـد که خداوند به اموری وصف می شود که خودش خویش را بدان وصف کرده است و از قرآن کریم و احادیث پا را فراتر نهاده و در این مسـئله، راه پیشـنیان گذشـته پیروی می شود و مفاهیمی که از کتاب و سـنت درباره ی صفات خدا به دست می آید صـرفاً به سبب شبهه ای انکار نمی شود و از آن روی گردانده نمی شود. تا این عمل از باب کردار کسانی باشد که هرگاه به آیات پروردگار خود تـذکر داده می شونـد، با آن ناشـنوا و نابینا برخورد نمی کننـد. و تدبر واندیشه در قرآن رها نمی شود که این شیوه [نیندیشیدن] از باب عملکرد کسانی است که کتاب را جز آرزوهایی نمی دانند.»(۱)

اقتباس از آیه {مِنْهُمْ اُمِّیُّونَ لا یَعْلَمُونَ}؛(۲) «بعضی عوام یهود که خواندن و نوشتن هم ندانند».

و اقتبـاس از آیـه {وَ الَّذیـنَ إِذا ذُکِّرُوا بِآیـاتِ رَبِّهِمْ لَمْ یَخِرُّوا}؛(۳) «و آنـان هسـتند که هرگاه به آیات خـدای خود متـذکرشان سازند کر و کورانه در آن آیات ننگرند».

ابن تیمیه می گویـد: مـذهب سـلف دست را برای خدا ثابت می داند، ولی چگونگی آن را نگفته، به آفریدگان هم تشبیه نمی کنـد و برای او صورت قائـل است امـا بـدون چگونگی، و چنین است فوقیت [بالاـ بودن] و نزول [پایین آمـدن] و جز این ها از ظـواهر متـون آیـات قرآن، که منظـورش ظـواهر حرفی قرآن است. نه ظـواهر قرآن هرچنـد مجـازی باشـد. او این مـذهب را نه «مذهب» مجسمه می داند و نه به معنای تعطیل کردن عقل در فهم صفات می شمرد و در این باره می گوید:

۱- ابو زهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص ۱۹۵.

۲- بقره، آیه ۷۸.

۳- فرقان، آیه۷۳.

مذهب سلف راه اعتدال میان تعطیل و تشبیه است از این رو، صفات خدای متعال را به صفات خلقش تشبیه نمی کند، چونان که ذات او را نیز آفریدگانش تشبیه نمی دانند و آنچه را او خود بدان وصف فرموده یا پیامبرش او را وصف کرده، انکار نمی کنند که به تعطیل کردن اسمای حسنای او و صفات والا مرتبه اش بینجامد و سخنان او را از جایگاه خود منحرف ساخته، به اسمای خدا و آیات او کفر ورزند، در حالی که هر یک از دو فرقه تعطیل و تشبیه در واقع میان تعطیل و تشبیه جمع کرده و به هر دو گرفتار شده اند.

او همچنان این معنا را تکرار و تأکید می کند که خداوند فرود می آید و در بالا و پایین وجود دارد؛ اما چگونگی ندارد و در کتاب خدای متعال و سنت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم و بین هیچ یک از گذشتگان این امت و اصحاب و تابعان با پیشوایانی که در دوران اختلاف میان فرقه ها را درک کرده اند حتی یک کلمه به صورت صریح و یا به صورت ظاهر، مخالف این عقیده نیست و هیچ یک از آنان نگفته اند که خدا در آسمان نیست، یا بر عرش استوا ندارد یا در جهان هستی یا خارج آن قرار داد، یا متصل به عالم یا منفصل [از آن] است یا اشاره محسوس به وسیله انگشتان و مانند آن به سوی او جایز نیست...(۱)

نقد و بررسی کلام ابن تیمیه

ابن تیمیه معتقد است که مذهب سلف تمام ویژگی هایی که در قرآن برای خدا آمده است از قبیل بالا و پایین بودن، استقرار بر عرش، دست و صورت داشتن، علاقه و نفرت، و آنچه در سنت نیز از قبیل اینها آمده، با عین کلماتش

۱- المجموعه الکبری فی وضع الوسائل الکبری، ص ۴۰۹؛ ابو زهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص ۱۹۶.

بدون آن که آن را تأویل و توجیه کند، ثابت است. ولی آیا مذهب سلف این است؟ در پاسخ می گوییم:

پیش از او حنبلی ها نیز در قرن چهارم هجری همین سخن را گفته و ادعا کرده اند که این همان مذهب سلف است و در همان زمان علما با آنان مخالفت کردند و گفتند که سخن آنان مستلزم تشبیه و تجسیم است. از نظر آنان اشاره ی حسی به سوی خداوند جایز است؟ لذا ابن جوزی (پیشوای فقیه و سخنور حنبلی) به مقابله برخاست و انکار کرد که این اندیشه همان مذهب سلف یا رأی امام احمد باشد. او در این مورد می گوید:

گروهی از اصحابمان را مشاهده کردم بدون شایستگی در اصول عقاید سخن گفته اند... آنان کتاب هایی تألیف کردند که مقام مذهب را پایین آورده اند و دیدم که تا مرحله ی عوام پایین آمده و صفات الاهی را بر اساس محسوسات تفسیر کردند. به طور مثال این حدیث را شنیده اید که خداوند آدم را طبق صورت خویش آفریده است؟ آنان بدین سبب برای خدا صورت، دهان، زبان کوچک، دندان، دو دست با دو انگشت، کف، انگشت کوچک و شصت فرض کرده و سینه، ران، دو ساق و دو پا تصویر کرده و گفته اند که درباره سر او سخنی نشنیده ام. در مورد اسما و صفات الاهی ظاهر متون را گرفته اند و معنای ظاهری آن، همان معنای شناخته شده از میان صفات آدمیان است؛ زیرا هر چیزی را تا حد امکان باید بر معنای حقیقی اش حمل کرد مگر آنکه قرینه ای موجب شود از معنای ظاهری دست برداریم و بر معنای مجازی حمل شود.(۱)

سپس آنان چون به تشبیه متهم شدند به تکاپو افتاده، و از انساب به آن

۱- ابو زهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص ۱۹۷.

ناراحت می شوند؛ لذا ادعا می کنند که اهل سنت هستند در حالی که گفتارشان در تشبیه صراحت دارد. من ابن جوزی، تابع و پیرو هر دو را نصیحت کرده و گفتم: ای اصحاب ما! شما اصحاب و پیروانید و پیشوای بزرگ تر شما احمد بن حنبل در حالی که زیر ضربات شمشیر بود می گفت چگونه چیزی بگویم که در کتاب و سنت نیامده است؟ پس مبادا ما در مذهب وی چیزی بدعت گذاریم که از او نیست شما می گویید: احادیث را باید بر معنای ظاهری آن حمل کردولی ظاهر معنای قدم همان عنصر پاست و هر کس بگوید خداوند روی پای خود ایستاده او را در ردیف محسوسات قرار داده که این ناپسند است.(۱)

قاضی ابو یعلی حنبلی ۴۵۷ ه- . ق انتقاد شدیدی به ابن جوزی کرده درحالی که برخی فقیهان حنبلی درباره ابویعلی گفته اند «لقد خریء ابو یعلی الفرّاء علی الحنابله خریه لا یغسلها الماء» ابو یعلی آن چنان چهره زشتی برای حنبلیان تصویر کرده که آب دریاها هم نمی تواند آن را بشوید.(۲)

دیدگاه غزالی

غزالی در این باره می گوید: معنای منزه دانستن خدا این است که هر گاه مسلمانی تعبیر دست و انگشت را شنید یا فرموده پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم را که خداوند خمیره آدم را خود به

دست خویش مهیا ساخت «ان الله خمر آدم بیده» و قلب انسان مؤمن در میان دو انگشت از انگشتان خدای رحمان است «ان قلب المؤمن بین اصبعین من أصابع الرحمن» سزاوار است بداند که این واژه ها بر دو معنا اطلاق می شود: نخست همان وضع معنای اصلی، یعنی عضوی که از گوشت و استخوان

۱- ابن جوزی، عبدالرحمن، دفع التشبیه؛ ابو زهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص۱۹۶.

۲- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی الکرم شیبانی، الکامل، حوادث ۴۵۸، ج ۶، ص ۲۳۸.

و عصب تشکیل یافته، و گوشت و استخوان و رگ، جسم مخصوص و صفات ویژه ای است مقصود من از جسم عبارت است از مقدار معینی طول و عرض و عمق که مانع از یافت شدن جسم دیگری در آن مکان می شود مگر در صورتی که او آن مکان را خالی کند. گاهی این واژه یعنی کلمه ید در معنای دیگری به صورت استعاره به کار می رود که به هچ وجه به معنای جسم نیست؛ چنانکه وقتی به طور مثال گفته می شود شهر در دست امیر است همین معنا فهمیده می شود هر چند امیر دست بریده باشد؛ پس بر انسان عامی (بی سواد) و غیر عامی لازم است به طور قطع، مسلم و ثابت بداند که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم با این احادیث، جسمی را که همان عضو مرکب از گوشت و خون واستخوان است برای خدا اراده نکرده است؛ چه این که این معنا درباره خدای متعال محال و خداوند از این امور مبراست. اگر کسی به ذهنش خطور کند که خدا جسمی مرکب از اعضاست بت پرست است؛ زیرا هر جسمی آفریده ی خداست و پرستش آفریدگان کفر است و اگر بت پرستی کفر به شمار می رود بدین سبب است که مخلوق است.

از رهگذر حرف ها ملاحظه می کنیم که غزالی مفاهیم این واژگان را به همراه معنای مجازی مشهور آن بیان می کند.(۱)

دیدگاه ابن اثیر جزری

ابن اثیر جزری در تاریخ خود، الکامل با عنوان ذکر فتنه حنابله در بغداد تا آنجا که می گوید: توقیع راضی در طعنه بر حنابله صادر شد که در آن ایشان را به سبب اعمال و اعتقاد به تشبیه، سرزنش کرده بود، بخشی از آن توقیع چنین است:

۱- ابو زهره، محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه، ص ۱۹۹؛ غزالی، الجامع العوام من علم الکلام، ص۶۵.

شما حنبلیان گاهی پنداشته اید که چهره زشتتان همانند صورت خداوند آفریده شده و منظر نفرت انگیزتان به سان اوست، برای خدا، کف انگشت، پا، کفش زرین، موی مجعد، بر آسمان رفتن و به دنیا بازگشتن تصور کرده اید، بزرگ و پیراسته باد، پروردگار از آنچه شما ستمگران می گویید.(۱)

دیدگاه جوینی

ذهب بعض ائمتنا الی أن الیدین و العین و الوجه صفات ثابته للرب تعالی و السبیل الی اثباتها السمع دون قضیه العقل والذی یصح عندنا حمل الیدین علی القدره، و حمل العین علی البصر، و حمل الوجه علی الوجود(۲)

بعضی از ائمه ی ما معتقدند که برای خداوند دو دست و صورت ثابت است اما آن چیزی که در نزد ما صحیح است دودست را حمل بر قدرت و چشم را حمل بر بصیرت و وجه را حمل بر وجود بکنیم.

مذمت یاران تشبیهی

حافظ ابن جوزی در دفع التشبیه عده ای را نکوهش کرده و این گونه می گوید: در میان یاران کسانی را دیده ام که در اصول سخنانی ناشایست می گویند و از این میان سه نفر در نگارش این سخنان نامزد شدند. ابو عبدالله بن حامد،

۱- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی الکرم شیبانی، الکامل، ج ۶، ص ۲۴۸.

۲- جوینی، کتاب الارشاد، ص ۱۴۶.

قاضی، و ابن زاغونی. آنها کتاب هایی نگاشتند که با آن مذهب را به زشتی کشانده اند و دیدم که نگارنده‌های آن به جایگاه عوام نزول کرده انـد و صـفات الاهی را متناسب با حس توجیه کرده انـد و چون شـنیده انـد که خـدای متعال آن را به صورت خود آفریـده است برای او افزون بر ذات، چهره ای اثبات کرده انـد با دو چشم، دهان، زبان کوچک، دندان ها، و پرتوهایی از چهره ی او تابان که همه سبحات است و دو دست وانگشـتان و کف و انگشت کوچک و شصت، سینه و ران،و دو ساق و دو پا، و این که گفته اند خدا سر داشـته باشد نشـنیده ام آنها می گویند: جایز است خدا چیزی را لمس کند و او را لمس کنند و بنده را به خود نزدیک کند. برخی از آنها گفته اند خدا نفس می کشد.(۱)

اثبات چشم و صورت و دست برای خدا

۱- مجسمه معتقدند: خدا را دو دست، دو پا، صورت، دو چشم و دو پهلو است و نیز او را اندام های دیگر است.

۲- اصـحاب حدیث نیز می گویند: ما سخنی در این باب جز آنچه خدا و پیامبر گفته اند بر زبان نیاوریم بنابراین او را صورت، دست ها، پاها است اما چگونگی آن را ندانیم.

۳- معتزله، وجود اندام ها را در خدا، جز صورت، انکار کنند و دست را به معنی نعمت گیرند.(۲)

۱- ابن جوزی، عبدالرحمن، دفع التشبیه، ص ۹۷.

۲- اشعری، علی، مقالات الاسلامیین.

معتزله و وجه الله

۱- عده ای می پندارند: خدا را صورتی است که عین ذات او است. گفته شده این سخن ابو هذیل است.

۲- عده ای پندارند: اگر بگوییم خدا را صورتی است، غرض ما وسعت و عظمت او است و اثبات ذات او مراد است. اعراب وجه را به جای تمام هستی به کار می برند و مثلاً- می گفتند: اگر صورتت نبود آن کار را به خاطر تو انجام نمی دادم. که مقصود آن است «اگر نبودی آن کار را انجام نمی دادم».

۳- اصولاً منکر وجه برای خدایند و اگر از ایشان بپرسند: مگر خدا در قرآن نگفته «هر چیزی نابود شود مگر صورت او» گویند ما آن گاه که قرآن خوانیم چنین گوییم ولی از این پیش خود نگوییم که خدا را صورتی است این سخن عبادیه (پیروان عباد) است.

اشعری در کتاب اللمع می گوید: خداوند شبیه ندارد. هیچ چیز به خداوند شبیه نیست و او هم به چیزی شباهت ندارد؛ زیرا اگر به چیزی شباهت داشت در تمام حوادث و عوارض ویا در بعضی، همانند آنها بود و اگر از بعضی جهات با آنها مشابه بود همان جهت حادث می بود. پس محال بود که چیزهای حادث، قدیم باشند.(۱)

اشعری همان طور که شیوه ی او است، پس از ذکر برهان عقل به بیان ادله ی نقلی می پردازد. او در این مورد به دو آیه استشهاد می کند؛ یکی آیه ی {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ} چیزی مثل خدا وجود ندارد.

۱- اشعری، علی، اللمع، ص ۷.

و دیگری آیه {وَ لَمْ یَکَنْ لَهُ کُفُوًا أَحَدٌ} احدی به او شبیه نیست.(۱)

خلاصه ی کلام

در این فصل به صورت مختصر به نقد و بررسی آرای نظریه پرداز وهابی (ابن تیمیه) پرداختیم که معتقد است که خداوند دست و صورت و پا و... دارد ولی کیفیت و چگونگی آنها را نمی دانیم همچنین می گوید: خداوند فرود می آید اما چگونگی آن را نمی دانیم البته ایشان این قیدها را می زند تا به نوعی گریزگاهی را برای کلامش قرار دهد؛ اما این کیفیت و چگونگی دارای ابهام است، ای کاش که ایشان این قیدها را بیشتر توضیح می داد تا متکلمین وهابی گرفتار تشبیه و تجسیم نمی شدند.

۱- توحید، آیه ۴.

فصل یازدهم: اوصاف خدا

اشاره

در کتب اهل سنت احادیثی نقل شده که در آنها صحبت از خنده و تعجب و پوشش و منزل... خداوند به میان آمده است و این امور درباره ی خداوند بسیار شگفت انگیز است؛ در اینجا به ذکر بعضی از آنها می پردازیم:

خنده ی خداوند

۱- ان رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم قال: یاتینا ربنا یوم القیامه و نحن علی مکان رفیع، فیتجلی لنا ضاحکا.(۱)

از رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نقل شده که فرمود: خداوند روز قیامت می آید و ما بر مکان بلندی قرا داریم که خداوند برای ما تجلی می کند در حالی که خندان است.

۲- روز قیامت، شخصی از خداوند چیزی

می خواهد و خدا به او دعا می کند و از او تعهد می گیرد که دیگر چیزی از او نخواهد.

لکن او بر تعهدش عمل نمی کند و دوباره از خداوند چیزی می خواهد تا این که به درب بهشت نزدیک می شود همین که صدای اهل بهشت را می شنود.

عرض می کند: خدایا! من را وارد بهشت گردان.

خدا می گوید: ای پسر آدم، چیست که تو را راضی کند؟ اگر دو برابر دنیا را

ص: ۱۷۲

۱- دارمی، عثمان، رد علی الجهمیه، ص ۹۳.

به تو بدهم، راضی می شوی؟ او می گوید: خدایا، تو که خدای عالمیانی، مرا مسخره می کنی؟

این جاست که خداوند می خندد و می گوید: من تو را استهزاء نمی کنم.(۱)

۳- حدیث با سه سند و دو متن مختلف از ابوهریره نقل شده است:

و قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم یضحک الله لرجلین یقتل احدهما الاخر کلاهما یدخل الجنه قالوا کیف یا رسول الله قال: یقتل هذا فیلج الجنه ثم یتوب الله علی الاخر فیهدیه الی الاسلام ثم یجاهد فی سبیل الله فیستشهد.

خدا به دو نفر می خندد: یکی کسی است که در راه خدا جهاد می کند و شهید می شود و دیگری قاتل که او بعداً مسلمان شده و شهید می شود. و هر دو به بهشت می روند.(۲)

۴- خداوند در روز قیامت تجلی می کند:

ابن موسی عن ابیه قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم : یتجلی لنا ربنا عز و جل، یوم القیامه ضاحکاً.(۳)

۱- ابن قیم، محمد، حادی الارواح، ج ۱، ص ۲۷۶؛ ابن قیم، محمد، جلاء الافهام، ص ۴۰۱؛ توضیح المقاصد و تصحیح القواعد، ج ۱، ص ۲۲۰.

۲- بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۶، ص ۱۸۵، تفسیر سوره حشر؛ نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج ۳، ص ۱۶۲۴، کتاب الاشربه، باب ۳۲، ح ۱۷۲؛ شهراتی، منهج ابن قدامه، ص۱۲۲؛ اللالکایی، شرح اصول الاعتقاد اهل السنهْ، ج ۳، ص ۴۳۲؛ ابن خزیمه، ابوبکر، کتاب التوحید، ص ۱۹۳؛ فتاوی اللجنه، ج۳، ص۱۵؛ حادی الارواح، ابن قیم، ج، ۱ص۱۰۳؛ ابن تیمیه، احمد، مجموعه الرسائل الکبری، رساله یازدهم، ص ۴۵۱.

۳- ابن خزیمه، ابوبکر، کتاب التوحید، ص ۱۹۴.

خداوند روز قیامت در حال خنده بر بندگان خود تجلّی می کند.

۵- بخاری از ابو هریره از قول یکی از صحابه نقل می کند که از مهمانی پذیرای کرده بود، به محضر پیامبر گرامی صلی الله علیه و آله وسلم رسید و حضرت فرمود: «ضحك الله اللیله» خداوند شب گذشته به خاطر پذیرای تو از مهمان، خندید.(۱)

۶- ابوزرین می گوید: رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: از اطاعت بندگانش، و تقرب و نزدیکی غیر آنان می خندد، ابو زرین می گوید: عرض کردم یارسول الله صلی الله علیه و آله وسلم آیا خداوند هم می خندد؟ فرمود: بلی، من در آن موقع این جمله را گفتم زنده باد خدایی که همیشه به خیر و نیکی می خندد «لن نعدم من رب یضحک خیرا».(۲)

خدا بیهوده می خندد و تعجب می کند

۱- عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم «من انه قال: یعجب ربک من الشاب لیست له صبوه».(۳)

۲- عن ابی هریره عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم قال عجب الله من قوم یدخلون الجنه فی السلاسل.

خدا از قومی که با زنجیرها وارد بهشت می شوند تعجب می کند.(۴)

جراحت پای خداوند

حضرت فاطمه÷ روز قیامت وارد می شود درحالی که پیراهن امام حسین علیه السلام را پوشیده است تا از یزید بن معاویه نزد خداوند شکایت کند؛ زیرا

۱- بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۲۶، کتاب المناقب، باب مناقب الأنصار.

۲- ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، ج۱، ص۶۴.

۳- شهرانی، منهج ابن قدامه، ص ۱۲۲.

۴- بخاری، محمد، الجامع الصحیح المختصر، ح ۳، ص ۱۰۹۶.

یزید فرزند او امام حسین علیه السلام را کشته و عیال و کودکانش را اسیر کرده است. چون خداوند حضرت فاطمه÷ را بنگرد یزید را نزد خود فرا می خواند، و او را در زیر پاهای عرش خود داخل می کند تا حضرت فاطمه÷ به او دسترسی پیدا نکند. یزیدبن معاویه به آن جا وارد می شود، و خود را ازاو پنهان می کند، سپس حضرت فاطمه÷ به خداوند شکایت و گریه می کند، خداوند پایش را که به گفته ی آنها از خدنگ نمرود مجروح است، به حضرت فاطمه÷ نشان می دهد و به او می گوید به پای من بنگر، این از آثار تیر نمرود است با این حال من او را بخشیده ام.(۱)

کمر خدا

بخاری روایتی را نقل می کند که خدا کمر دارد:

عن ابی هریره قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم الخلق فلما فرغ منه قامت الرحم فأخذت عقو الرحمن فقال له مه قالت هذا مقام العائذ بک من القطیعه قال الا ترضین ان احیل من وصلك واقطع من قطعك قالت بلی یا ربّ... .

ابو هریره از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل می کند که چون خداوند از آفرینش فارغ شد«رَحِم» برخاست و کمر خدا و یا (کمربند خدا) را گرفت، خدا گفت: دست بردار! گفت: این مکان جایی است که باید از بریده شدن «قطع رحم» به تو پناه آورد. خدا گفت: آیا راضی نمی شوی که هر که با تو وصل کرد من با او وصل کنم و هر که تو

ص: ۱۷۵

۱- اقتباس از کتاب شیعه در برابر معتزله و اشاعره، معروف الحسنی، هاشم، ص۲۰۸.

را قطع کرد من با او قطع کنم؟ گفت: بلی ای پروردگار من...(۱)

نمی دانم چه بگویم! خلاصه رحم است و پارتی او کلفت! چرا سایر خلایق نتوانستند کمر خدا و یا دست و دامن او را بگیرند! شاید هم رمزی در این میان بوده که ما – و سایر خلایق – از آن بی خبریم! در هر حال از این حدیث می توان فهمید که خداوند چیزی به نام «رَحِم» خلق کرد که توانست برخیزد و کمر خدا را بگیرد! معلوم می شود که رحم هم دست و پا دارد!

آیا بزرگان اندکی نمی اندیشند! مگر نه این است که «رحم» همان پیوند خویشاوندی است، نه این که خود مخلوق جداگانه بوده باشد؟!

هروله ی خداوند

از هیئت عالی افتای سعودی درباره صفت هروله سؤال شد:

«هل لله صفه الهروله»؟ آیا خداوند متصف به صفت «هروله» (دوان دوان رفتن) می باشد؟

در پاسخ آورده اند:

نعم: صفه الهروله علی نحو ما جاء فی الحدیث القدمی الشریف علی ما یلیق به قال تعالی: اذا تقرب التی العبد شبراً الیه ذراعا، واذا تقرب الی ذراعا تقربت منه باعا، واذا أتانی ما شیئاً اتیته هروله.

آری صفت هروله (دوان دوان رفتن) در حدیث قدسی که بخاری و مسلم نقل کرده اند آمده که خداوند فرمود: اگر بنده ای یک وجب به من نزدیک شود، من یک ذراع (نیم متر) به او نزدیک خواهم شد و

۱- بخاری، محمد، الجامع الصحیح المختصر، ج ۴، ص ۱۸۲۸ تفسیر سوره محمد.

اگر او یک ذراع به طرف من بیاید، من به قدر فاصله انگشتان دو دست که به صورت افقی باز شود (بیش از یک متر و نیم) به او نزدیک خواهم شد، اگر او قدم زنان به طرف من بیاید من دوان دوان به طرف او خواهم رفت.(۱)

قامت خداوند

عن ابی هریره عن النبی قال خلق الله آدم علی صورته طوله ستون ذراعاً.

ابی هریره از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرده خداوند آدم را به شکل خود و با قدی شصت ذراعی خلق فرمود.(۲) شایان ذکر که ۶۰ ذراع معادل با ۳۰

متر است.

هیئت عالی عربستان وقتی از صحت این حدیث سوال کردند، جواب دادند: وهو حدیث صحیح، و لاغرابته فی متنه.(۳)

حدیث عرق اسب

اهوازی حنبلی، ساکن دمشق (۳۶۲ - ۴۴۶ هجری) کتابی را پیرامون «صفات» نوشته است و در آن حدیث، «عرق اسب» را آورده است که بدین شرح است: خداوند چون خواست خود را بیافریند اسبی را بیافرید و آن را چندان تاخت که عرق اسب جاری شد و آن گاه خود را از آن عرق بیافرید. همچنین در کتاب

۱- فتاوی اللجنهْ الدائمهْ للبحوث العلمیه، ج۳، ص ۱۴۲؛ ابن ماجه، محمد، سنن ترمذی، رقم۳۵۹۸؛ نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ۲۶۷۵؛ ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه،۳۸۲۲.

۲- بخاری، محمد، الجامع الصحیح المختصر البخاری، ج۵، ص۲۲۹۱؛ نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج ۴، ص ۲۱۸۳؛ اللالکائی، هبهْ الله ابی الحسن، شرح اصول اهل السنهْ والجماعهْ، ص ۴۶۸.

۳- فتاوی اللجنه، ج۳، ص۳۶۹.

فرحان المالکی این عقیده ذکر شده است.

ذهبی دانشمند مشهور اهل سنت در شرح حال محمد بن شجاع ثلجی، فقیه حنفی بغدادی، در کتاب خود با نام المیزان حدیث عرق اسب را می آورد و می گوید: به هر روی هیچ مسلمانی این حدیث را داخل در احادیث صفات نمی داند.

اما اهوازی در کتاب الصفات آن را از احادیث صفات برشمرده و این را ذهبی در شرح حال اهوازی در سیره اعلام النبلاء متذکر شده است.(۱)

دوش خداوند

صحیح بخاری، و صحیح مسلم و سنن ابن ماجه، خدا را با بندگانش دوش به دوش و پهلو به پهلو قرار می دهند، آنجا که صفوان نقل می کند که روزی عبدالله بن عمر مشغول طواف بود مردی پیش آمد و پرسید؟ ای فرزند عمر در مورد موضوع «در گوشی حرف زدن خدا با بندگانش» مطلبی از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم شنیده ای؟ که در جواب گفت: آری شنیده ام که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: در روز قیامت بنده ی مؤمن آنچنان به پروردگارش نزدیک می گردد که با خدا پهلوی هم قرار گرفته است «و مشغول صحبت می گردند»، خداوند از بنده اش سؤال می کند به یاد داری که به فلان گناه مرتکب شدی؟

می گوید: آری، آری بدین ترتیب به تمام گناهانش اعتراف می کند خداوند متعال می گوید: که مطمئن باش؟ همانطور که در دنیا گناهان تو را فاش ننمودم امروز نیز همه آنها را می بخشم.(۲)

ص: ۱۷۸

۱- اهوازی، الصفات؛ ذهبی، محمد، سیراعلام النبلاء، ج ۸، ص ۱۵؛ کتاب فرح المالکی.

۲- بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج۶، ص.... .

پوشش خداوند

اهوازی می گوید:

خدایم را در منی بر کوه اورق دیدم که جبّه ای بر پیکرش بود.(۱)

خدا مقابل نمازگزار

وهابی ها معتقدند که خدا صلی الله علیه و آله وسلم هنگام نماز، در برابر هر نمازگزاری قرار می گیرد.

۱- وهابی ها معتقدند: نمازگزار نباید آب دهانش را به سوی قبله بیاندازد چون خداوند در مقابل او قرار می گیرد و این عمل، باعث اذیت و آزار خدا می شود.(۲)

۲- عبدالله بن عمر روایتی نقل می کند: رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در سمت قبله دیوار مسجد آب دهانی دید وآن را پاک نمود سپس به مردم رو کرده و فرمود: وقتی یکی از شما نماز می خواند، رو به روی خود آب دهان نیندازد، زیرا در موقع نماز خواندن خداوند در مقابل او قرار می گیرد.(۳)

۳- عبدالله بن عمر نیز همان روایت را نقل کرد.(۴)

۴- از عبدالله نقل شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم مشغول نماز بود که در دیوار سمت قبله مسجد آب دماغی دید با دستش آن را پاک نمود و آثار غضب و

۱- اهوازی، صفات؛ ذهبی، محمد، سیر اعلام النبلاء، ج۸، ص۱۷.

۲- مجموع فتاوی الکبری، ج ۳، ص ۱۴۰، ح ۵، ص ۱۰۷، ح ۶، ص ۵۷۶؛ ابن تیمیه، احمد، الرد علی المنطیقین، ص ۵۱۵؛ الرد علی الکبری، ج ۱، ص ۱۴۱؛ ابن تیمیه، احمد، العقیدهٔ الواسطیه، ج ۱ ص ۲۲؛ توضیح المقاصد وتصحیح الاعتقاد، ج ۲، ص ۳۰۶.

۳- نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج۲، باب۳۳ انهی عن البضاق؛ بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج۱.

۴- نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج۲، باب۳۳ انهی عن البضاق؛ بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج۱.

ناراحتی در سیمای آن حضرت نمایان می گردد. سپس فرمود: هریک از شما که نماز

می خواند خداوند در مقابلش قرار می گیرد، پس موقع نماز خواندن مقابل خود آب دماغ نیندازید.(۱)

قرار گرفتن خداوند در برابر نمازگزار

وهابی ها معتقدند خداوند هنگام نماز، در برابر هر نمازگزاری قرار می گیرد! لذا می گویند: نمازگزار نباید آب دهانش را به طرف قبله بیاندازد، چون خداوند در مقابل او قرار می گیرد و این عمل باعث اذیّت و آزار خدا می شود.(۲)

نقد:

آیا در غیر از نماز، خداوند در برابر انسان قرار ندارد؟ مگر خداوند تنها هنگام نماز حضور می یابد؟

آیا این عقیده، مستلزم تجسیم، تشبیه و تحیّز خدا نمی باشد؟ آیا این گونه عقاید، میتواند در چارچوپ دین مقدس اسلام، کوچک ترین جایگاهی داشته باشد؟

مکان خدا قبل از خلقت جهان

خداوند قبل از آفرینش مخلوقات کجا بود؟ از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل کردند:

...عن وکیع بن حدس عن عمه ابی زرین العقلی قالت قلت یا رسول

ص: ۱۸۰

۱- بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج۱، کتاب الصلاة.

۲- ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی الکبری، ج۳، ص ۱۴۰، ج۵، ص۱۰۷و ج۶، ص۵۷۶؛ ابن تیمیه، احمد، الردّ علی المنطقیین، ص۵۱۵؛ الردّ علی الکبری، ج۱، ص۱۴۱؛ ابن تیمیه، احمد، العقیدة الواسطیه، ج۱، ص۲۲؛ توضیح المقاصد و تصحیح القواعد، ج۲، ص۳۰۶.

الله صلی الله علیه و آله وسلم این مکان ربنا قبل ان یخلق خلقه قال کان فی عماء ما تحته هواء و ما فوقه هواء و خلق عرشه علی الماء... .

به پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم عرض کردم پروردگارمان قبل از آن که مخلوقاتش را بیافریند کجا بود. رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: در «عماء» به سر می برد و زیر و بالایش هوا بود و هیچ مخلوقی نبود و عرش

او بر آب بود.(۱)

خداوند در میان ابرهای ضخیم

ابن تیمیّه و ابن قیّم معتقدند که خداوند قبل از این که موجودات عالم را بیافریند، بین ابر ضخیمی قرار داشت که نه در زیر آن هوا بود و نه بالای آن و در عالم، هیچ موجودی نبود و عرش خدا بر روی آب قرار داشت!(۲)

نقد و بررسی

اشکالات فراوانی بر این حدیث وارد است که به صورت مختصر آنها را نقل می کنیم:

۱- سؤال شد که خداوند قبل از خلقت اشیا کجا بود. جواب دادند که در «عماء» بود. در پاورقی ابن ماجه عماء را «ابر» و در المنجد آن را بر ابر پرباران یا ابر مرتفع معنی کرده اند. پس «عماء» بود که یک مخلوق است قبل از خداوند وجود داشت.

۱- ترمذی، محمد، الجامع الصحیح سنن ترمذی، ج ۵،، ص ۱۱۲؛ ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۴؛ مسند احمد، ح۵، ص۴۶۸؛ تمیمی، محمدبن خلیفه، العرش، ص ۸۰؛ اجتماع الجیوش، ص۱۱۹.

۲- ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی الکبری، ج۳، ص ۱۴۰ و ج۵، ص۱۰۷و ج۶، ص۵۷۶؛ ابن تیمیه، احمد، الرد علی المنطقیین، ص۵۱۵؛ الردّ علی الکبری، ج۱، ص ۱۴۱؛ ابن تیمیه، احمد، العقیدة الواسطیه، ج۱، ص۲۲؛ توضیح المقاصد و تصحیح القواعد، ج۲، ص۳۰۶؛ ابن جوزی، دفع الشبیه.

۲- جواب داده شد، در زیرش هوا و در بالایش هوا بود. پس هوا هم وجود داشت.

۳- در جواب آمده است، عرش او بر آب بود. پس هم عرش و هم آب قبل از خداوند وجود داشتند.

پس چهار مخلوق قبل از خداوند وجود داشتند ولی آیا این چهار موجود که در حدیث آمده را خدا نیافرید؟ مگر راوی نپرسید خدا قبل از آفرینش کجا بود؟ وقتی هم ابر بود و هم هوا و هم عرش و هم آب، چگونه می توان گفت که پاسخ، مربوط به قبل از آفرینش است؟!

۴- در زیر و بالای آن هوا بود. پس خدا چیزی است که دارای زیر و بالاست. معنای آن محدود بودن خداست. سؤال این است که آیا خدا دارای زیر و بالاست؟ البته خدائی که دیده شود و خانه ای داشته باشد باید هم جسم باشد و هم محدود.

همچنین ابن تیمیه در کتاب تلبیس الجهمیه معتقد است اگر کلمه ی عما را به «ابر نازک» تفسیر کنیم، روایت فوق به هیچ وجه دلیلی بر وجود موجود قدیم دیگری «مانند ابر و هوا و مکان آن دو» با خدا نمی باشد؛ زیرا خود خداوند فرموده است که تمام مخلوقات را او آفریده است.(۱)

چگونه خداوند موجود عاجزی تلقّی شود که در بین ابرهای ضخیم محصور و ابر بر ایشان احاطه داشته باشد، در حالی که به ضرورت دین اسلام، هیچ چیزی نمی تواند محیط بر خدا باشد؛ بلکه خداوند محیط بر همه ی مخلوقات و جهان هستی است.

در این سخن، تناقضی آشکار وجود دارد؛زیرا از طرفی گفته شده خداوند

۱- ابن تیمیه، احمد، تلبیس الجهمیه، ج۱، ص ۱۵۴.

قبـل از این که چیزی بیافرینـد، بین ابر ضـخیم قرار داشـته، و از سوی دیگر، ابر مخلوق خـداست و بنـابراین قبـل از وجود خـدا آفریده شده! مگر این که مخلوقیّت ابر انکار گردد که منافات داشـتن این سـخن با مبانی اسـلام، آشـکارتر از آن است که بیان شود.

منزل خدا

روایاتی در کتب اهل سنت نقل شده که برای خداوند منزل قائل شدند که به ذکر آنها بسنده می کنیم:

۱- خدا دارای منزلی است:

فاستاذن علی ربی فی داره فیؤذنی علیه فإذا رأیته وقعت ساجداً فیدعنی ما شاء الله ان یدعنی فیقول... فیدلی حدا... .

فاخرج فادخلهم الجنه ثم اعود الثالثه فأستاذن علی ربی فی داره فیوذن لی علیه... .

از پروردگـارم برای ورود بـه خـانه ی او اجـازه می گیرم و به من اجـازه داده می شـود و چـون او را دیـدم به سـجده می افتم، سرانجام به من اجازه داده می شود که عده ای را شفاعت کنم.

من خـارج می شوم و آنـانی را که برایشـان اجازه ی شـفاعت گرفتم از جهنم بیرون آورده و وارد بهشت می کنم سـپس برمی گردم و از پروردگارم در خانه اش اجازه می گیرم و این کار تا سه مرتبه تکرار

می شود و در هر بار عده ای را شفاعت می کند... .(۱)

۲- خدا دارای منزلی است که در آن سکونت دارد و حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم برای دخول بر او در منزلش سه بار اجازه می گیرد.(۲)

نزول و بازگشت خداوند به آسمان هفتم

روایاتی در کتب عامه نقل شده که خداوند هر شب به آسمان دنیا فرود می آید:

عن أبی سلمه بن عبدالرحمن و أبی عبدالله الأعز صاحب ابی هریره، أنهما سمعا ابا هریره یقول: قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم : ینزل الله حین یبقی ثلث اللیل الاخر الی السماء الدنیا کل لیله فیقول: من یشکو أعطه؟ و من یدعونی استجب له؟ من یستغفر اغفر له؟.(۳)

خداوند هر شب به آسمان دنیا فرود می آید، و می گوید: آیا کسی هست که مرا بخواند و من اجابتش کنم؟ و

طالب مغفرتی هست که

۱- بخاری، محمد، الجامع الصحیح المختصر صحیح بخاری، ج ۶ ص ۷۰۰۲؛ مسلم، نیشابوری، صحیح مسلم، ج ۱ ص۵۲۱ کتاب صلاهْ المسافرین و قصرها، باب ۲۴، ح ۱۶۸؛ عسقلانی، احمد، فتح الباری، ج ۱۲، ص ۳۳۲؛ صحیح بخاری، ج ۲، ص ۶۶، باب التهجّد فیْ اللّیل، باب الدعاء والصلاهْ من آخر اللیل، وج ۸، ص ۸۸، کتاب الدعوات، باب الدعاء نصف اللیل، وج ۹، ص ۱۷۵، کتاب التوحید، باب قول الله تعالی: {یریدون ان یبدّلوا کلام الله...}؛ سنن ترمذی، ج ۵، ص ۴۹۲، کتاب الدعوات، باب ۷۹، ح ۳۴۹۸؛ سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۴۳۵، کتاب اقامهْ الصلاهْ والسنّهْ فیها، باب ۱۸۲، ح ۱۳۶۶؛ سنن أبی داود، ج ۴، ص ۲۳۴، کتاب السنّهْ، باب فی الرد علی الجهمیّهْ، ح ۴۷۳۳.

۲- بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۸، ص ۱۸۳.

۳- مسند ابو یعلی، ص ۱۰۸۵؛ فتاوی اللجنه، ج۳، ص۱۳۶.

او را ببخشم... خدا این کار را تا طلوع فجر انجام می دهد.

ابن تیمیه در مورد فرود آمدن خدا به آسمان پایین یا کره زمین می گوید:

واما حدیث النزول الی سماء الدنیا کل لیله، فهی الاحادیث المعروفه الثابته عند اهل العلم بالحدیث و کذلک حدیث دنوه عشیه عرفه، رواه مسلم و فی صحیحه و اما النزول لیله النصف من شعبان ففیه حدیث اختلف فی اسناده.

و اما جریان نازل شدن خداوند در هر شب به آسمان پایین و همچنین نزدیک شدن او در عصر کوفه مفهوم حدیث هایی است که در نزد علما ثابت و معروف است. اما درباره نزول خداوند در شب نیمه شعبان حدیثی نقل شده ولی در

اسنادش اختلاف است.(۱)

دارمی هم این روایات را ذکر کرده است.

ابن قیم در مورد فرود آمدن خدا از عرش در بعضی از شب ها می گوید:

واذ ذکر حدیث نزوله نصف الدجی فی ثلث لیل آخر او ثان.

به یاد آور حدیث نزول خدا در شب را که در ثلث

۱- ابن تیمیه، احمد، منهاج السنهْ، محقق محمد رشاد سالم، جزء ۲، ص ۶۳۸؛ عبد الحمید، صائب، ابن تیمیه حیاته عقائد، ص ۱۳۰؛ وردانی، صالح، عقائد السنهْ، ص ۴۵؛ دارمی، عثمان، رد علی الجهمیه، ص ۹۱؛ بهاری، شرح السنهْ، ص ۵۶؛ القعیدهْ الحمویه، ج ۱، ص ۴۵۱؛ عثیمین، شرح لمعهْ الاعتقاد، ص ۵۹؛ سفارینی، لوائح الانوار السینه، ج ۱ ص ۳۶۰؛ شهرانی، منهج ابن قدامه، ص ۱۲۲؛ اللالکائی، شرح اصول اعتقادات اهل السنهْ والجماعه، ج ۳، ص۴۳۲.

آخر یا در ثلث دوم آن واقع می شود.(۱)

محمد بن عبدالوهاب می گوید:

نزول و فرود خداوند روشن و چگونگی آن معلوم است. ایمان به آن واجب و پرسش از کیفیت آن بدعت است.((۲))

ابن تیمیه نیز می نویسد:

خدا دست و صورت دارد اما حقیقت آن نامعلوم است.

ذهبی در ترجمه ابو عبدالله بخاری می گوید:

او عالم اهل بخارا و شیخ آنان، فقیهی با ورع و زاهد بود، و هرکسی را که قائل به خلق قرآن و احادیث رویت و نزول خدا از آسمان بود او را تکفیر می نمود.((۳))

ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه نقل می کند: به حماد بن ابوسلم نخستین استاد ابوحنیفه و یکی از فقهیان اصحاب رأی نسبت داده شده که گفته: خداوند شب عرفه در هودجی از طلا بر شتری سرخ مو از آسمان به

زمین فرود می آید.(۴)

۱- ابن قیم، محمد، قصیده نوویه، ص ۶۸؛ دارمی، عثمان، رد علی الجهمیه، ص ۸۷.
۲-)
۳- تاریخ اسلام، ج ۲۰، ص۱۵۳؛ رضوانی، علی اصغر، شیعه شناسی، ص۲۱۴.
۴- ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، ج ۱، ص۲۹۴؛ ایجی، عبدالرحمن، المواقف، ج۸، ص۲۶.

نقد و بررسی

دیدگاه علامه طباطبایی

آمـدن خـدا: آن طور که مـا می فهمیم این است که یـک جسـمی مسـافتی را که بین خـود و جسـمی دیگر دارد بـا حرکت و نزدیـک شـدن به آن بپیمایـد هرگاه این معنی از خصوصـیات مادی تجربه شـده از نقائصـی که لازمه اجسام است عادی گردد همان معنای نزدیک شدن موجودی به موجود دیگر و برداشته شدن موانع بین انهارا افاده می کند این معنی را به طورحقیقت و بدون ارتکاب مجاز می توان به خدا نسبت داد بنابراین معنای آمدن خدا برای یکسره کردن کارمردم این است: اموری که بین خدا و ایشان وجود دارد و مانع از قضاوت الهی است برداشته می شود.(۱)

آیت الله وحید خراسانی در مورد این عقیده ی

باطـل، سؤالی را مطرح می کننـد که در حقیقت پاسـخی به عقیـده ی باطـل آنهـاست. ایشـان می فرماینـد که طبق آیـات قرآن خداوند در همه جا حاضر و ناظر است.

حالا اگر خداوند شب های جمعه به آسمان اول می رود، سپس آسمان های دیگر بدون خدا هستند یا با خدایند؟! آسمان اول در شب های دیگر، بدون خدا چه می کند؟

زمانی که بنا شود براساس عقائد وهابیت تأویل قرآن صورت بگیرد و تفسیر اهل بیت از قرآن کنار گذاشته شود، نتیجه این می شود.

ابن اثیر در الکامل در مورد حوادث سال ۴۹۲ می گوید:

و فیها أنكر العلماء على أبی یعلی الفراء الحنبلی ما ضمنه كتابه من

۱- طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج۲، ص۱۰۴.

صفات الله سبحانه و تعالی المشعره بانّه یعتقد التجسم... .

و در آن سال علما بر ابی یعلی فرّاء حنبلی به جهت آنچه در کتاب خود از صفات خداوند سبحان آورده که مشعر

به اعتقاد به تجسیم است انکار نمودند.(۱)

همچنین ابن اثیر این گونه می نویسد: «و منها توفّی ابو یعلی الفراء الحنبلی، وهو مصنّف کتاب الصفات أتی فیه بکل عجیبته، وترتیب أبوابه، علی التجسیم المحض، تعالی الله عن ذلک». و در آن سال ابو یعلی فراء حنبلی وفات یافت. او مصنف کتاب صفات است که در آن هر مطلب عجیبی را نقل کرده است. و ترتیب ابواب آن کتاب دلالت بر تجسیم محض دارد که از امام کاظم علیه السلام سؤال کردند گروهی هستند که عقیده دارند خداوند متعال جسم است و به آسمان دنیا، پایین می آید! امام علیه السلام فرمود: خداوند فرود نمی آید و نیاز به آن ندارد، برای او دور و نزدیک یکسان است... او نیاز به هیچ چیز ندارد، بلکه همه چیز محتاج به اوست... کسی که این گونه نسبت ها را به خدا می دهد برای او زیاده و نقصان قائل است. هر موجودی که متحرک است نیاز به محرک دارد، کسی این پندارها را درباره خدا داشته باشد هم خودش هلاک و گمراه شده و هم دیگران را به هلاکت و گمراهی می افکند. برحذر باشید از این که برای صفات او حدی در نظر بگیرید و نقصان و زیاده، تحریک و تحرک، زوال و نزول، قیام و قعود قائل شوید؛ چرا که خداوند برتر از تمام این توصیفات و توهمات است.(۲)

امام رضا علیه السلام درباره حدیثی که مردم به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نسبت می دهند که:

۱- ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی الکرم شیبانی، الکامل فی التاریخ، حوادث سال ۴۲۹، ج ۶، ص ۸.

۲- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج ۳، ص ۳۱۱، ح ۵.

«خدا در هر شب جمعه به آسمان دنیا نازل می شود» فرمود: خدا لعنت کند کسانی را که سخنان را از اصل تحریف می کنند. به خدا سوگند رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم چنین نفرمود، بلکه فرمود خدا در ثلث آخر هر شب و اول شب جمعه، فرشته ای را به آسمان دنیا نازل می کند تا فریاد برآورد: آیا سائلی هست که به او عطا کنم؟ آیا توبه کننده ای هست که توبه او را بپذیرم؟ این حدیث را

پدرم از جدم از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم برای من نقل کرد.(۱)

نظریه ی آیت الله معرفت

کاربرد فوقیت یا نزول و صعود درباره خداوند همگی جنبه معنوی و اعتباری دارد، نه حقیقی. جهت داشتن یعنی جهاتی برتر و بالاتر از این جهان خاکی است که تمامی خیرات و برکات از آن جهان به خاکیان سرازیر می شود. جایگاه خدا - اگر بتوان برای او جایگاهی تصور نمود - در جهاتی برتر و بالاتر از جهان خاکی است. رحمت از سوی او سرازیر می شود، و عمل صالح بندگان به سوی او صعود مرتبه پیدا می کند، و گرنه خدا در جهت خاصی قرار نگرفته. {فَأَیْنَماتُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ}؛ «پس به هر سو رو کنی آنجا رو به خداست». این که مرسوم شده بندگان، هنگام نیایش دستان خود را بالا می برند و به آسمان رو می کنند، رمزی است که منشأ برکات را خارج از محیط دایره جهان

خاکی نشان می دهد. انسان با این خو گرفته است که نیاز خود را از جهاتی دیگر و برتر از این جهان خاکی درخواست و جستجو کند و چون خود را در این کره ی خاکی می بیند، طبیعتاً جهان دیگر را بیرون از محیط کره ی زمین می پندارد؛ از این رو

۱- صدوق، محمد، توحید، ص۱۷۶.

برای آن که به آن جهان روی کند، به خارج از محیط کره ی زمین روی می کند و لازمه روی کردن به خارج از محیط کره زمین روی کردن به طرف آسمان است، زیرا این آسمان است که بیرون و خارج از محیط زمین قرار دارد. انسان در هر نقطه از زمین باشد، روی همین پندار به خارج از محیط خود توجه می کند. از همین جا، مسأله ی فوقیت جایگاه الاهی و «فی السماء» بودن خدا انتزاع شده است؛ لذا روی کردن به طرف بالا رمزی بیش نیست. {وَ إِنْ مِنْ شَیْ ءٍ إِلاّ عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ}؛ «و هیچ چیز نیست مگر آن که گنجینه های آن نزد ماست، و ما آن را جز به اندازه ای معین فرو نمی فرستیم». که این فرو فرستادن کنایه از تنزل از مقام رفیع جهان مافوق ماده است.

تمام واژه های نزول و انزال و تنزیل که در آیات به کار رفته از همین مقوله است.(۱)

بازو و سینه ی خدا

خداوند دارای بازو و سینه است:

یدنی المؤمن من ربه یوم القیامه حتی یضع علیه کتفه... .

خداوند در روز قیامت آن قدر مؤمن را به خود نزدیک می کند که بازو و یا سینه خود را بر او می نهد.(۲)

در گوشی حرف زدن خدا

ابن قیم در کتاب طریق الهجرتین می نویسد:

خداوند در روز قیامت، کنار بنده ی مؤمن قرار می گیرد و با او در گوشی

۱- معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، ص۲۶۲.

۲- ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، ج ۱، ص ۶۵، ح ۱۸۳.

حرف می زنـد و بنـده ی مؤمن آن چنان به پروردگارش نزدیک می شود که با خـدا پهلو به پهلو قرار می گیرد؛ پس خـداوند کتف خودش را بر او می گذارد و مشغول صحبت می گردند.

خداوند از بنده اش می پرسد: به یاد داری فلان گناه را مرتکب شدی؟

او می گوید: آری، سپس به تمام گناهانش اعتراف می کند.(۱)

خلاصه ی کلام

در کتب اصـلی اهل سـنت احادیثی از پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله وسلم نقل شده که در آنها از خنده و تعجب و پوشش و منزل و... سـخن به میان آمد متأسفانه نتیجه اش جسمانیت خداوند است و بنابر عقیده ی خودشان که تأویل در اینجا جایگاهی نـدارد، گرفتار تشبیه و تجسـیم شدند لذا هیچ گونه توجیهی برای آن ندارند، چون مبنای اصـلی آنها یعنی عمل به ظاهر به هم می خورد امید است خداوند آنها را به مکتب اهل بیت صلی الله علیه و آله وسلم هدایت کند.

۱- ابن قیم، طریق الهجرتین، ص ۳۷۳.

بخش دوم:تشبیه و تجسیم در آینه ی وحی

اشاره

ص: ۱۹۲

فصل اول: بیان دیدگاه ها در آیه ۴۲ سوره ی قلم

اشاره

خداوند می فرماید:

{یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ}؛ «روزی که از حقیقت هر چیزی پرده برداشته می شود».

در این آیه دیدگاه های متکلمان و مفسران را ذکر می کنیم که منظور از ساق چیست و همچنین به نقد و بررسی آرای وهابیت می پردازیم.

نظریه ی بن باز

بن باز بر این عقیده است:

یوم یجیء الرب یوم القیامه و یکشف لعباده المؤمنین عن ساقه و هی العلاقه بینه و بینهم فإذا کشفهم عن ساقه عرفوه و اتبعوه.

روزی که پروردگار در روز قیامت می آید و ساقش را برای بندگان مؤمنش کشف می کند که این نشانه ای بین او و آنان است در این هنگام است که همگی او را شناخته و از او پیروی می کنند.(۱)

ص: ۱۹۳

۱- بن باز، عبدالعزیز، مجموع فتاوی، ج ۴، ص ۱۳۰.

نظریه ی صاحب ارشاد

مما یسأل عنه قوله تعالی: {یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ} فالمعنی بالآیه الا بناء عن اهوال یوم القیامه وصعوبه احوالها، و ما یدفع الیه المجرمون من أنکالها، و إذا جد الأمر فی الحرب، و استعرت الصدور بالغیظ، و حدجت الأعین بالبغضاء، و شمخت الأنوف، و التحمت المصارع، قیل: قامت الحرب علی ساقها، و لا یتخیل حمل الساق علی الجارحه ذوتحصیل.(۱)

نظریه ی صاحب المنار

شیخ محمد عبده در تفسیر آیه، همان معنای کنایی را نقل کرده است و می گوید: بعضی دیگر گفته اند: ساق در اینجا به معنای ذات پروردگار است و برای این مطلب که ساق به معنای نفس و ذات استکمال می گردد یک جمله از امیرالمومنین علیه السلام نقل می کند که فرموده است:

لابد من قتالهم و لو تلفت ساقی.

باید با آنان بجنگم و لو خودم از بین بروم.

عبده بعد از آن می گوید: بنابراین معنا، اگر بگوییم کشف ساق به معنای کشف ذات و نشان دادن وجود خود پروردگار و به معنای برداشته شدن حجاب است، اشکالی نخواهد داشت و معنای حدیث «یوم یکشف بنا عن ساق» چنین خواهد گردید که خداوند در روز قیامت حجاب را برمی دارد و خود را برای مردم ظاهر می سازد.(۲)

۱- جوینی، عبدالملک، کتاب الارشاد، ص۱۴۹.

۲- رشیدرضا، محمد، تفسیرالمنار، ج۹، تفسیر سوره اعراف، ص ۱۴۰.

نظریه ی زمخشری

زمخشری این آیه را مثلی برای شدت سختی

تعبیر می کند؛ لذا می نویسد: آیه {یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ}(۱) کشف از ساق مثل درباره شدت امر، و سختی مصیبت است و اصل آن به معنی ترس و شکست و آشکار شدن زنانه در جنگ است {یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ} یعنی روزی که کار سخت شود و امر شدت گیرد و گرنه کشف و ساقی در آنجا نخواهد بود همان طور که به کسی که دست ندارد و یا خسیس است گویند که دست او بسته است در حالی که او دستی ندارد و یا زنجیری به دست او نیست بلکه آن مثل در بخل است و کسی که از علم بیان بی اطلاع باشد آن را تشبیه می کند.(۲)

نظریه ی کابلی

او در تفسیر آیه ی شریفه این گونه می نویسد: قضیه ی «کشف ساق» در حدیث شیخین مرفوعاً چنین آمده است که حق تعالی در میدان قیامت ساق خود را ظاهر خواهد کرد. این لفظ چنان که در مورد قرآن الفاظ «ید» و «وجه» آمده است این مفهوم ها از جمله ی متشابهات شمرده می شود. باید بر آن همانطور ایمان بلاکیف آورد که بر ذات، وجود، حیات، سمع و بصر و غیره صفات (ایمان داریم) در همین حدیث است که از مشاهده آن تجلی تمام مؤمنین و مؤمنات در سجده خواهند افتاد؛ مگر شخصی که در دنیا سجده ریایی می کرد، در آن روز کمرش خم نمی شود؛ قادر نشدن کفار بر آن به طریق اولی ثابت شد این چیزها در محشر از آن سبب به عمل آورده می شود که مؤمن و کافر و مخلص و منافق به طور واضح

۱- قلم، آیه۴۲.

۲- زمخشری، محمود، تفسیر کشاف، ج۴، ص۵۹۳.

معلوم شوند، و حالت باطنی هر یکی به طور حسی مشاهده گردد.(۱)

نظریه ی طبرسی

علامه طبرسی در تفسیرش دیدگاه های مختلفی را بیان می کند که ما به نقل آنها بسنده می کنیم:

۱- برخی بر این عقیده اند که: در آن روز سهمگین و هراس آوری که سختی ها و گرفتاری ها پدیدار می گردد، آری آن روز آن معبودهای دروغین را بیاورید.

۲- گروهی من جمله ابن عباس، حسن، سعید بن جبیر و غیره... برآنند که روزی که آن رویداد سخت و سهمگین پدیدار می گردد... .

۳- عکرمه نیز آورده است که ابن عباس در پاسخ او از تفسیر آیه گفت: هرگاه چیزی از قرآن و مفاهیم بلندش بر شما پوشیده ماند در شعر عرب مفهوم آن واژه را بجویید چرا که قرآن به زبان عرب فرود آمده است، آن گاه افزود آیا سخن عرب را نشنیده اید که می گوید: «و قامت الحرب بنا علی ساق».

پیکار و رنج و سختی های آن ما را بر ساق پا نگه داشت. با این بیان منظور این است که روزی را بیاد آورید که رنج ها و سختی ها پدیدار می گردد.(۲)

نظریه ی علامه طباطبایی

علاّمه طباطبایی آیه را به شدت سختی تعبیر می کند؛ لذا می نویسد که: تعبیر «کشف از ساق» مثلی است برای افاده ی نهایت درجه ی شدت چون وقتی انسان به سختی دچار زلزله یا سیل یا گرفتاری دیگر می شود شلوار را بالا کشیده و کمر

۱- دیوبندی، مولانا محمدحسن، تفسیر کابلی، ج۶، ص۴۳۶.

۲- طبرسی، ابی الفضل، مجمع البیان، ج۱۰، ص۹۶.

را می بندد تا بهتر و سریع تر به تلاش بپردازد هم چنین وسیله فرار از گرفتاری را فراهم سازد.(۱)

نظریه ی آیت الله مکارم شیرازی

ایشان در ذیل آیه ی شریفه می نویسد: جمله {یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ} به گفته ی جمعی از مفسرین کنایه از شدت هول و وحشت و وخامت کار است، زیرا در میان عرب معمول بوده هنگامی که در برابر کار مشکلی قرار می گرفتند دامن را به کمر می زد و ساق پاها را برهنه می کردند؛ لذا می خوانیم هنگامی که از «ابن عباس» مفسر معروف از تفسیر این آیه سؤال کردند گفت هرگاه چیزی از قرآن بر شما مخفی شد به تعبیرات عرب در اشعار مراجعه کنید، آیا نشنیده اید که شاعر عرب می گوید: «وقامت الحرب بنا علی ساق» جنگ ما را بر ساق پا نگهداشت. کنایه از شدت بحران جنگ است.(۲)

نظریه ی علامه محمد جواد مغنیه

او تعبیر به سختی و هراس می کند و می نویسد: عرب ها عبارت «کشف عن الساق» را کنایه از سختی و هراس می آورند و به همین دلیل، روز قیامت را روز کشف عن الساق نام نهاده اند و در این روز از هیچ کس نمی خواهند که سجده و یا عبادات های دیگر را انجام دهد، چون آن روز، روز حساب رسی و کیفر است، نه روز تکلیف و عمل، براین اساس، خواستن سجده از جنایت کاران در روز

۱- علامه طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج۱۹، ص۴۰۱.

۲- آیهْ الله مکارم، ناصر، تفسیر نمونه، ص۴۱۳.

قیامت، از باب سرزنش و سرکوب است، نه از باب تکلیف و تشریع.(۱)

اثبات «پا» برای خداوند

در کتب اهل سنت روایاتی وجود دارد که برای خداوند پا را ذکر می کنند که به مواردی از آنها اشاره می کنیم:

۱- انس روایتی از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نقل می کند که دلالت بر اثبات پا می کند:

عن انس بن مالک عن رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم قال: احتجت الجنه والنار فقالت النار: یدخلنی الجبارون، و المتکبرون و قالت الجنه،... هل هو من مزید حتی یضع فیها قدمه فتقول: قط قط.

روز قیامت هر چه آدم گناه کار وارد جهنم می شود پر نمی شود فریاد «هل مزید» جهنم بلند می شود تا این که خداوند قدمش را به آنجا می گذارد و می گوید: بس است بس.(۲)

۲- بخاری نیز در صحیح بخاری از ابوهریره نقل می کند:

عن أبی هریره قال قال النبی صلی الله علیه و آله وسلم .... فأما النار فلا تمتلئ حتی یضع رجله فتقول قط قط قط فهنالک تمتلئ و یزوی بعضها إلی بعض.(۳)

ابوهریره از قول پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم روایت می کند: و اما آتش، پس آن پر نمی شود تا آن که [خداوند] پایش را [در آن] قرار می دهد در این

۱- مغنیه، محمدجواد، تفسیر کاشف، ج۷، ص۶۵۶.

۲- ابن خزیمه، ابوبکر، توحید، ص۸۶؛ بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج۶، ص۵۱۴، باب۴۸۷.

۳- بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۶، ص ۴۸.

هنگام است که [جهنّم] می گویـد بس است بس است [و در بعض روایات سه بار آن را می گوید]. اینجاست که جهنّم پر می شود.

خدا دارای ساق است

ابو سـعید خـدری روایتی نقل می کند که: عده ای از رسول خدا صـلی الله علیه و آله وسـلم پرسـیدند: یا رسول الله، آیا خدا را روز قیامت خواهیم دیـد؟ فرمود: در دیـدن آفتاب موقع ظهر که بالای سـر شـما می درخشد و ابری در مقابلش نیست کوچک ترین اختلاف میان شـما متصور است؟ گفتنـد نه، فرمود: در دیدن ماه در شب چهاردهم که روشـنایی اش همه جا را فرا گرفته است و ابری مقابلش نیست اختلاف می کنیـد، گفتنـد نه. یا رسول الله صـلی الله علیه و آله وسـلم ! فرمود: همچنان روز قیامت، در دیدار خداوند کوچک ترین اختلاف و فشار و ناراحتی به وجود نخواهد آمد. سـپس رسول خدا صـلی الله علیه و آله وسلم فرمود: روز قیـامت از طرف خـدا اعلاـن می شود: هر امتی از هر چه که در دنیا پیروی می نمود، امروز هم تبعیت کنـد، در این موقع تمام بت پرسـتان در میان آتش جهنم قرار می گیرند. خداپرستان گرچه معصیت کار باشند و عده ای از اهل کتاب، باقی می مانند سـپس یهود را به محکمه ی عدل الهی می خوانند و از آنان می پرسـند در دنیا چه کسـی را پرستش می کردید؟ می گویند: عزیر پسر خدا.

به آنان گفته می شود دروغ گفتیـد و افترا بستیـد. زیرا خـدا برای خود فرزنـدی اختیار ننموده است. حالا چه می خواهیـد؟ می گوینـد خـدایا ما تشـنه هستیم سـیرابمان کن، گفته می شود هیـچ گاه سـیراب نخواهیـد شد و میان آتش که شـعله هایش مانند امواج سـراب است، انداخته می شوید. سپس نصارا را به محکمه ی عدل خدا می آورند و می پرسند چه کسی را پرستش می کردید؟ می گویند: مسیح پسر خدا را. می گویند این افترا و دروغ است. زیرا خداوند برای

خود مـادر و فرزنـدی اختیار ننموده است و به آنان نیز گفته می شود چه می خواهیـد؟ این دسـته نیزماننـد یهودیان میان آتش قرار می گیرنـد، تـا اینکه کسـی نمی مانـد مگر خداپرسـتان که نیکوکـاران و معیصت کارانشان با همدیگرنـد. این جاست که خداونـد در نزدیـک ترین صورت و قیـافه ای که آنان او را در آن قیافه و صورت ندیـده بودنـد به میان آنان می آیـد. به آنان گفته می شود منتظر چه هستید؟ هر جمعیت از آنچه در دنیا پرسـتش می نمود، تبعیت کند. در جواب می گویند ما در آن دنیا که احتیـاج بیشتری به همکـاری و کمـک مردم داشتیم از آنان کناره گرفتیم و حالا منتظر خـدایی هستیم که او را پرسـتش می نمودیم. خداوند می گوید: من خدای شما هستم، می گویند: چیزی را بر خدای خود شریک قرار نمی دهیم و این جمله را دو یـا سه بـار تکرار می کننـد تـا جـایی که برای بعض آنان یأس حاصل شـده و نزدیک می شود که در وی حالت برگشت روی دهـد. خداونـد می فرمایـد: آیـا میان شـما و خـدا هیـچ علامتی هست که به وسـیله او خـدا را بشناسـید؟ می گوینـد: آری! آن علامت، ساق خداست! پس خداوند ساق خود را ظاهر می کند و هر مؤمنی مقابلش به سجده می افتد.(۱)

حجاب کاشف از نور

از امام رضا علیه السلام روایاتی نقل شده که معنای ظاهری ساق را نفی کرده است و می فرماید:

عن ابی الحسن علیه السلام فی قوله عزوجل: یوم یکشف عن ساق.

قال: حجاب من نور یکشف، فیقع المؤمنون سجدا، و تدبح اصلاب

ص: ۲۰۰

۱- نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، ج اول، ص ۳۱۰.

المنافقین فلا یستطیعون السجود... .

امام رضا علیه السلام درباره قول خداوند که می فرماید «روزی که از ساق پرده برگرفته شود» فرمود: حجابی از نور کشف می شود و مؤمنان به سجده می افتند و صلب منافقان در هم فرو رفته و توان سجده کردن نخواهند یافت.(۱)

خداوند منزه از داشتن ساق است

امام صادق علیه السلام معنای ظاهری ساق را رد می کند:

عن ابی عبـدالله علیه السـلام قـال: سـألته عن قول الله عزوجل: یوم یکشف عن ساقٍ قال: کشف ازاده عن ساقه – و یـده الاخری علی رأسه، فقال: سبحان ربی الاعلی.

از امام صادق علیه السـلام درباره قول خداوند «روزی که از ساق پرده برداشته شود» پرسیدم. حضرت پاچه شلوارش را از روی ساقش کنار زده و دست دیگرش را بر سرش گذاشت و فرمود: منزه است پروردگار برترم.(۲)

ص: ۲۰۱

۱- صدوق، محمد، توحید، ص ۹۸.

۲- صدوق، محمد، توحید، ص ۹۸.

فصل دوم: بیان دیدگاه ها در آیه ۵ سوره ی طه

اشاره

خداوند می فرماید:

{الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی...}؛(۱) «قدرت بی کرانش همه جا گسترده، و بر عرش استیلا یافته است».

دیدگاه ابن تیمیه

ساکنان «حماۀ» از ابن تیمیه خواستند تا آیه ی {الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی...}(۲) را تفسیر کند وی در تفسیر این آیه دچار لغزش شد و برای خداوند مکانی در فراز آسمان ها تعیین کرد که به عرش متکی است.(۳)

ابن تیمیه بر این عقیده است که هیچ یک از سلف صالح و صحابه و تابعین نگفته اند که خداوند در آسمان و یا در فوق عرش نیست و کسی نگفته است که خداوند در همه جا هست و نسبت همه مکان ها به او یکی است.(۴)

و نیز در کتاب منهاج السنة این گونه می نویسد: اگر کسی معتقد باشد که خداوند در بالای آسمان ها و بر روی عرش قرار دارد و از خلق خود جداست،

۱- طه، آیه ۵.

۲- طه، آیه ۵.

۳- مجموعه ی رسائل الکبری، الازهر، ص ۴۲۹.

۴- ابن تیمیه، احمد، العقیده الحمویه، ج ۱، ص ۴۵۱.

این معنی حق است خواه آن را مکان بنامند یا ننامند.(۱)

در کتاب دیگر خود بنام فتاوی الکبری می نویسد:

إن الله ینزّل فی کل لیله الی الأرض ثم یعود الی عرشه اول الصّباح.(۲)

خداوند هر شب بر زمین فرود می آید. سپس اول صبح به عرش خود باز می گردد.

نقد و بررسی

ابن تیمیه ادّعا می کند که عقیده به فوقیّت برای خداوند، نظری و عقلی است؛ منظور چه نوع فوقیّت است؟

اگر مقصود فوقیّت مادی باشد، مانند این که ابرها و آسمان در بالای موجودات قرار دارند؛ در این صورت مسأله جسمانیّت؛ مکانیّت و خالی بودن مکان های دیگر، برای خداوند ثابت می شود؟

این عقیده، مخالف صریح آیاتی است که می فرماید:

۱- {فاطِرُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً وَ مِنَ الْأَنْعامِ أَزْواجاً يَذْرَؤُكُمْ فيهِ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ وَ هُوَ السَّميعُ الْبَصيرُ}؛(۳) «آفریدگار آسمان ها و زمین است. برای شما، از شما، همسرانی بیافرید و نیز برای چارپایان جفت هایی پدید آورد. با آفرینش همسران، بر شمارتان می افزاید. هیچ چیز

۱- ابن تیمیه، احمد، منهاج السنهْ، ج ۲، ص ۱۰۶.

۲- ابن تیمیه، احمد، الفتاوی الکبری، ج۵، ص۲۳-۲۱.

۳- شوری، آیه ۱۱.

همانند او نیست و اوست که شنوا و بیناست».

۲- {وَ لِلّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَیْنَما تُوَلُّوافَثَمَّ وَجْهُ اللهِ}؛(۱) «مشرق و مغرب از آن خداست. پس به هر جا که رو کنید، همان جا رو به خداست».

۳- {وَ هُوَ مَعَکُمْ أیْنَ ما کُنْتُمْ}؛(۲) «و او با شما است، هرجا که باشید».

در قرآن، کلمه ی «فوق» در مورد خداوند به کار رفته است و مقصود، معنای کنایی آن است، نه معنای ظاهری که لازمه اش جسمانیّت و مکانیّت خداوند می باشد.

کسانی که عقیده دارند می توان در قیامت خداوند را بدون آن که در جهت و مکانی خاص قرار داشته باشد (دیدگاه اشاعره)، برای فرار از قول به جسمانیّت خداوند، ملتزم شده اند که خداوند، جهت و مکان ندارد.

این سخن، از نظر ما قابل قبول نیست؛ زیرا لازمه ی دیدن، جهت و مکان داشتن است و بدون داشتن جهت، رؤیت ممکن نیست.

طبری منکر جلوس خدا بر عرش است

یاقوت حموی می گوید: طلاب حنبلی در روز جمعه و در مسجد جامع نزد وی (طبری) رفته و از او درباره احمد بن حنبل و نیز جلوس خداوند بر عرش سؤال نمودند، طبری پاسخ داد: اما احمد که خلاف او در مسائل اعتباری ندارد. آنان گفتند: علماء رای او را در ضمن نظرات دیگران آورده اند و اختلاف او را به حساب می آورند. طبری گفت: من ندیده ام، چنان که اصحابی نیز در میان فقها و

۱- بقره، آیه ۱۱۵.

۲- حدید، آیه ۴.

محدثین برای او نمی شناسم. اما حدیث جلوس بر عرش محال است و آنگاه این شعر را خواند.

«سبحان من لیس له أنیس ولا له فی عرشه جلیس»

حنابله بر او یورش بردند و دوات بارانش کردند. گفته اند که آنان هزاران نفر بودند. با ابن جریر برخاست و به خانه رفت؛ اما آنان خانه وی را نیز سنگ باران نمودند که با دخالت پاسبانان بغداد، مردم از در خانه ی او دور شدند. سنگ ها از در خانه اش برداشته شد. آنان شعر او را که بر در خانه

نوشته بود پاک نموده و اشعاری را در مدح احمد بن حنبل، جایگزین آن نمودند. این مخالفت شدت یافت و به هنگام مرگ طبری، حنبلیان از دفن او در روز مانع شدند و از این رو شبانه در خانه اش مدفون گردید.(۱) همچنین فخر رازی متکلم و مفسر بزرگ اهل سنت به صراحت تمام، حنبلیان را از مجسمه می شمرد و می گوید: «بیشتر حنبلی ها وجود اعضا و جوارح را برای خداوند ثابت می دانند.»(۲)

از ابن تیمیه نیز این گونه نقل شده که: فقد حدث العلماء المرضیون و أولیاؤه المقبولون أن محمداً رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم یجلسه ربه علی العرش معه.(۳)

علما و اولیای مورد قبول چنین حدیث کرده اند که خداوند، محمد رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم را در کنار خودش بر روی عرش می نشاند.

ابن قیم نیز این اعتقاد را در کتاب بدائع الفوائد این چنین بیان می کند:

إنّ الله یجلس علی العرش، و یجلس بجنبه سیّدنا محمد صلی الله علیه و آله وسلم وهذا هو

۱- الحموی، یاقوت، معجم الادباء او ارشاد الأدیب الی معرفهْ الادیب، ج۱۸، ص۴۳.

۲- فخر رازی، محمد، المطالب العالیه، ج ۱، ص ۲۶.

۳- ابن تیمیه، احمد، مجموع فتاوی، ج ۴، ص ۳۷۴.

المقام المحمود.(۱)

خداوند بر روی عرش می نشیند و رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نیز در کنار او جلوس می‌کند، و این همان مقام محمود و شایسته ای است که قرآن وعده داده است.

شایان ذکر است که این فراز از کلام ابن قیم، در برخی از چاپ های کتابش حذف شده است.

دیدگاه ابن قیم

ابن قیم شاگرد و همکار نزدیک ابن تیمیه در این مورد می گوید:

»یا قومنا و الله ان لقولنا ألفا تدل علیه او

ألفان کل یدل بأنه فوق السماء مباین الاکوان«.

ای قوم! به خدا سوگند هزار دلیل بلکه دو هزار دلیل داریم که همه ی آنها بر آنچه ما می گوییم که خدا در بالای عرش و جدا از موجودات است دلالت می کند. باز می گوید:

«الله فوق العرش فوق سمائه سبحان ذی الملکوت و السلطان و لعرشه اطیط مثل ما قد اَطّ رحل الراکب العجلان».

خدای سبحان در بالای عرش و بر فراز آسمان است. و برای عرش او در اثر سنگینی خدا، صدایی است مانند صدای زین اسب در زیر راکب او.(۲)

باز می گوید:

۱- ابن قیم الجوزیه، محمد، بدائع الفوائد، ج ۴، ص ۳۹.

۲- ابن قیم، محمد، قصیده نوویه، ص ۷۴.

«الله حقا فی السماء وعلمه سبحانه حقاً بکل مکان

فالذات خصت بالسماء و انما المعلوم عم جمیع ذی الاکوان».

خدا حقاً در آسمان است و علم اوست که بر همه ی ما احاطه دارد پس ذات او مختص به آسمان است و معلوم است که به همه ی موجودات عمومیت دارد(۱)

دیدگاه اشاعره

اشاعره برای خدا جهت و مکان قائل شده اند و آیاتی را مستمسک قرار دادند مانند آیه ی {الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی}(۲) که از «علی» به تحیز رفته اند و نیز آیه {إِلَیْهِ یَصْعَدُ الْکَلِمُ الطَّیِّبُ}(۳) که گفته اند «الیه» جهت را می فهماند. اشعری در آخر کلامش می گوید: لازمه ی حرف معتزله مبنی بر این که خدا همه جا وجود دارد این است که (العیاذبالله) خدا در جاهای کثیف و در بطن حضرت مریم نیز باشد. پس خدا فقط در جهت فوق و آسمان قرار دارد.(۴)

نقد و بررسی

پاسخ این است که همه این آیات و این گونه روایات، تأویل صحیحی دارد. برای مثال مقصود از عرش، تدبیر است؛ لذا منظور آیه {الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی}(۵) این است که خداوند بر تدبیر عالم استوار است.

ص: ۲۰۷

۱- ابن قیم، همان، ص ۶۸.

۲- طه، آیه۵.

۳- فاطر، آیه ۱۰.

۴- اشعری، علی، الابانه، ص۳۶.

۵- طه، آیه۵.

لـذا اهل تنزيه قائلند كه خدا جسم نيست و خواص جسـمانيت را ندارد و آيه {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَـيْ ءٌ} (۱) و آيه {وَ لِلّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ}(۲) از محكمـات انـد كه دلالت دارنـد بر اين‌كه خداونـد جسم نيست. خالق جهات شـرق و غرب است. پس در همه جـا حضور دارد و جسم و متحيز نيست. علت اين كه در هنگـام دعـا دست را بالاـ مى بريم اين اسـت كه، مـا در جهـانى زنـدگى مى كنيم كه عـالم مـاده است و هر چه بر اين عـالم مـاده نازل مى شود از جهان فوقانى است و اين فوقيت رتـبى است. چون اين جهـان كروى شـكل است، لـذا وقتى مى خواهيم مـافوق مـاده را در حس خود تصور كنيم كه به طور طبيعى در بالاـ قرار مى گيرد، دست خود را به آن سو مى گيريم، زيرا مى دانيم كه تمـام بركات از خارج محيط زيست ما مى آيد و اين ناشى از قصور ادراك ما مى باشد.

ديدگاه ابن حجر

ابن حجر در فتـح البارى و تفسـير بغوى مى‌گويـد ابن عباس در آيه ى {الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْـتَوى}(۳) اسـتوى را به «إرتفع» تفسير كرد و در روايتى از ابن بطال به «علا» تفسير شده است.(۴)

ديدگاه عبد القاهر بغدادى

ايشان نيز آيه ى شريفه را تأويل مى برد و بر اين باور است كه عرش به

۱- شورى، آيه۱۱.

۲- بقره، آيه۱۱۵.

۳- طه، آيه ۵.

۴- سلفيه، بدعت يا مذهب، ص ۱۵۶ به نقل از: عسقلانى، احمد، فتح البارى، ج ۱۳، ص۳۱۵؛ بغوى، ابى محمد الحسين، تفسير بغوى، ج۳، ص۱۱۳.

معنای ملک و سلطنت است.(۱)

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در تفسیرش استدلال گروه مشبّهه را مبنی بر اینکه خداوند بر روی عرش نشسته، این گونه پاسخ می دهد:

۱- پیش از آنکه عرش یـا هر مکـان دیگری آفریـده شود، خداونـد وجود داشت. بنـابراین در ازل، نیـاز به مکان نـداشت. لـذا چگونه ممکن است بعد از آفرینش عرش، نیاز به مکان پیدا کند.

۲- اگر به پندار این گروه بر عرش نشسته باشد، باید قسمتی از وجود او که در طرف راست عرش است غیر از قسمتی باشد که در طرف چپ قرار گرفته! و لازمه‌اش نیاز به اجزاء است.

۳- اینکه قرآن از قول ابراهیم می گویـد: «لا ـ احب الافلین»(۲) من غروب کننـدگان را دوست نـدارم اشاره به این است که، او همه جا حاضر است. اگر خداوند بر عرش نشسته باشد، باید همواره غایب و پنهان باشد و این عین افول است.

۴- از سوی دیگر، قرآن در آیه ی {وَ یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمانِیَهٌ}(۳) «و برمی دارند عرش پروردگارت را به دوش در این روز هشت کس» اشاره به ملائکه ی حاملان عرش می کند، بنابر پندار گروه «مشبهه»، باید خداوند به آن فرشتگان نیاز داشته باشد تا حافظ او گردند؛ درحالی که خداوند حافظ همه چیز

۱- بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، ص۱۱۳.

۲- انعام، آیه ۷۶.

۳- الحاقهْ، آیه۱۷.

است.

به علاوه، آیات توحید و نفی تشبیه از خداوند، همه از محکمات است و می دانیم لازمه ی توحید و نفی شبیه این است که، هیچ گونه جزئی برای او نباشد و این با استقرارش در مکان سازگار نیست... و دلایل دیگر.(۱)

عرش از دیدگاه طبرسی

ایشان در ذیل آیه، عرش را این گونه معنا می کند: عده ای می گویند هنگامی که خدا بر عرش که در آسمان هاست، قرار گرفت. گفتنی است که منظور از قرار گرفتن بر عرش یا برتخت قدرت، عبارت از تدبیر امور و توانایی بر آفریدن، و میراندن و قدرت بر دگرگون ساختن است، نه مفهوم ظاهری آن.(۲)

عرش در لغت

عرش در لغت جای سقف دار و جمع آن عروش است. تخت حکومت را به اعتبار بلندی جایگاه، عزت، شوکت، حاکم بر عرش نامیده اند. عرش به معنای ملک و مملکت نیز آمده است.

چنان که در لسان العرب آمده است: «ثل الله عرشهم»؛ یعنی خداوند ملک و سلطنت آنان را نابود کرد(۳). شاعر عرب زبانی نیز در این باره می گوید:

«اذا ما بنو مروان ثلت عروشهم و اودت کما اودت ایاد و حمیر

۱- فخررازی، محمد، تفسیر الکبیر، ج ۲۲، ص ۵.

۲- طبرسی، ابی الفضل، مجمع البیان، ج۹، ص۳۸۳.

۳- لسان العرب، برگرفته از عقاید اسلام، عسکری، سیدمرتضی، ج۲، ص۴۵۱.

چو نابود شد ملک مروانیان فرو ریخت چون حمیر

و ایدیان»(۱)

دیدگاه تفسیر نسفی

ایشان بر این عقیده اند که مراد از عرش، قدرت خداوند است و استوی، استیلا و برتری معنوی می باشد نه این که به معنای صندلی بگیریم و خداوند بر آن تکیه داده باشد؛ زیرا لازمه اش جسم بودن است.(۲)

دیدگاه علاّمه طباطبایی

ایشان معتقدند: «استوای بر عرش»، کنایه از این است که فرمانروایی و مدیریت او، همه ی عالم را فرا گرفته، و زمام تدبیر امور همه ی عالم به دست او است.

این معنا درباره ی خداوند متعال، آن گونه که شایسته ی ساحت کبریایی و قدس او باشد، عبارت از ظهور سلطنت حق بر عالم، استقرار ملکش بر اشیا، تدبیر امور و اصلاح شؤون آن ها است.

بنابراین استوای حق عزّ و جلّ بر عرش، مستلزم این است که ملک او بر همه ی اشیاء احاطه داشته و تدبیرش بر اشیا، چه آسمانی و چه زمینی، چه خرد و چه کلان، چه مهم و چه ناچیز، گسترده باشد. در نتیجه خداوند متعال ربّ هر چیز و یگانه در ربوبیت است؛ چون مقصود از ربّ، جز مالک و مدبّر، چیز دیگری نیست. به همین جهت پس از بیان استوای بر عرش، داستان ملکیّت او بر

۱- مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، ج۵۸، ص۷؛ بر گرفته از عقاید اسلام، عسکری، سیدمرتضی، ج۲، ص۴۵۱.

۲- عبدالخالق، عبدالرحمن، شرح عقاید نسفی، ص۱۲۰.

هر چیز و علمش به هر چیز را بیان داشت.

۱- سپس بر عرش (قدرت) قرار گرفت. هیچ سرپرست و شفاعت کننده ای برای شما جز او نیست.(۱)

۲- سپس بر تخت قدرت قرار گرفت و به تدبیر جهان پرداخت و آنچه را در زمین فرو می رود، می داند.(۲)

۳- همان بخشنده ای که، بر عرش مسلّط است.(۳)

که بیان این مطلب، خود جنبه تعلیل و احتجاج برای «استوای بر عرش» است.

معلوم است «رحمان» که مبالغه ی در رحمت و

عبارت از افاضه به ایجاد و تدبیر است، معنای کثرت را می رساند، با استوا مناسب تر است تا مثلاً رحیم یا دیگر اسماء و صفات او؛ بنابراین بین همه ی آنها، «رحمان» را نام برد.(۴)

دیدگاه فیض کاشانی

مرحوم محمدحسن فیض کاشانی چند دیدگاه در این مورد بیان می کند که عبارتند از:

۱- گاهی مقصود از عرش، آن جسم محیط به تمام اجسام و اجرام می باشد.

۲- گاهی مقصود از آن، جسمی است با تمام اجسامی که در آن وجود دارد یعنی تمام عالم جسمانی و عنصری.

۱- سجده، آیه ۴.

۲- حدید، آیه ۴.

۳- طه، آیه ۵.

۴- علامه طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱۴، ص ۱۲۰.

۳- گـاهی مقصود از آن، عوالم جسـمانی همراه بـا تمـام آنچه متوسـط بین آن جسم و بین الله است؛ اعم از ارواحی که اجسام بدون آنها تقوم و پایداری ندارند یعنی تمام عوالم، توأم با ملک و ملکوت و جبروت آنها، جزء خدا است.

۴- گاهی مقصود از آن، علم خداست که انبیا و رسولان و حجج خود را به آن، آگاه و مطلع ساخته است.

۵- گاهی عرش به ملک تفسیر می شود و منظور از استوا، فراگیرندگی است.(۱)

این معانی در سایر روایات مرتبط که از آن بزرگواران صادر شده است وجود دارد.

دیدگاه آیت الله معرفت

ایشان بر این باور است که مقصود سـلطه و استیلاء بر عرش، تدبیر است. «عرش» کنایه از علم به تدبیر جهان می باشد، کما این که «کرسـی» کنایه از سـلطه و فراگیری سلطنت و حکومت پروردگار است. این معنا هیچ گاه موجب شبهه نبوده است تا ارباب جـدل آن را به ظـاهر لفظی گرفته و به معنای تکیه زدن بر تخت سـلطنت پنداشـته و لازمه ی آن را جسـمیت در ساحت قـدس الاهی دانسته اند.(۲)

دیدگاه ابن تیمیه در مورد آیه ی عرش

وهابی ها برای عرش خداوند، شـکل و شمایل خاصی ساخته اند. آنان پنداشته اند خداوند دارای وزن سنگینی است و عرش به علت سنگینی خدا به

۱- فیض کاشانی، محمدمحسن، تفسیر صافی، ج۳، ص۲۲۲.

۲- معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، ص۲۲۴.

صدا در می آید! ابن تیمیّه، در کتاب های گوناگون خود چنین می گوید:

خدای سبحان در بالای عرش قرار دارد و عرش او هم شبیه قبّه ای است که در بالای آسمان ها قرار گرفته است و عرش به علت سنگینی خدا مانند جهاز شتر در اثر سنگینی راکب، به صدا درمی آید!(۱)

ابن قیّم جوزی، شاگرد و مبلّغ عقاید ابن تیمیّه و نیز سلیمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب می گویند: عرش خداوند که ضخامت آن به اندازه ی فاصله ی میان دو آسمان است، بر پشت هشت قوچی قرار دارد که فاصله ی سُم تا زانوی آن ها نیز به اندازه فاصله ی میان دو آسمان است. این قوچ ها روی دریایی قرار دارند که عمق آن، به اندازه ی فاصله دو آسمان است و دریا بر روی آسمان هفتم قرار گرفته است.(۲)

نقد:

وهابیان اوصافی را برای عرش مطرح کردند که خداوند را نیازمند به عرش ضخیم، هشت قوچ کذایی، دریای عمیق و آسمان هفتم می کند؛ لذا طبق تعابیر آنها اگر یکی از پایه های عرش نباشد، عرش خدا فرو می ریزد و خداوند از آن، به سوی زمین سقوط خواهد نمود، در حالی که اعتقاد به غنا و بی نیازی خدا نسبت به هر چیزی، از امور ضروری دین به شمار می آید. آیات گوناگون قرآن کریم،

۱- ابن تیمیّه، احمد، منهاج السنه، ج ۵، ص۱۳۷ و۱۵۱و ۵۸۰ ؛ ج ۶، ص۵۵۶ و ۵۸۸ ؛ ج۱۶، ص۴۳۷؛ ابن تیمیّه، احمد، بیان تلبیس الجهمیه فی تأسیس بدعهم الکلامیهْ، ج۱، ص۵۶۹ و ۵۷۱؛ ابن تیمیّه، احمد، تعارض العقل و النقل، ج ۷، ص۴.
۲- توضیح المقاصد و تصحیح العقاید، ج۱، ص ۴۱۹ و ۵۲۰؛ اجتماع الجیوش الاسلامیّه، ج۱، ص۵۰؛ شرح کتاب التوحید، ج ا، ص ۶۷۷.

گواه بر این مطلب می باشد:

۱- {وَ اللّهُ غَنِیٌّ حَلیمٌ}؛(۱) «خداوند بی نیاز و بردبار است».

۲- {وَ اعْلَمُوا أنَّ اللهَ غَنِیٌّ حَمیدٌ}؛(۲) «خداوند بی نیاز و شایسته ی ستایش است».

۳- {مَنْ کَفَرَ فَإنَّ اللهَ غَنِیٌّ عَنِ الْعالَمینَ}؛(۳) «خداوند از همه ی جهانیان بی نیاز است».

افزون بر اینها، این مطالب مستلزم اثبات ازلیّت و ابدیّت برای قوچ های هشت گانه، دریا و امور دیگری است که در قوام عرش دخالت دارند!

نزول و صعود خداوند

وهابیان معتقدند که: خداوند مانند انسان ها و دیگر حیوانات، از محلی به محل دیگر حرکت می کند.

ابن تیمیّه و ابن قیّم جوزی که از استوانه های فرقه وهابیّت هستند، خداوند را به سلاطین تشبیه نموده و می گویند: در روز جمعه، از روزهای آخرت، خداوند از عرش پایین می آید و بر کرسی می نشیند. کرسی خداوند، در میان منبر هایی از نور قرار می گیرد و پیامبران بر این منبرها

می نشینند. کرسی هایی از طلا این منبرها را احاطه نموده اند و شهیدان و صدّیقان بر آن می نشینند و پس از برگزاری جلسه مفصّل و گفت وگو با اعضای جلسه، خداوند از کرسی بلند

۱- بقره، آیه ۲۶۳.

۲- همان، آیه ۲۶۷.

۳- آل عمران، آیه ۹۷.

می شود و با ترک جلسه، به سوی عرش خود بالا می رود.(۱)

نقد و بررسی

وهابیون با بیان این مطالب غیر معقول، مقام و ذات الاهی را که از هر گونه شائبه ی مکانی و مادی منزّه و پاک می باشد، تنزّل داده و پنداشته اند خداوند هم مانند پادشاهان، دارای تشریفات و زندگی پر زرق و برق مادی می باشد و با بندگان خود، جلساتی برای سامان دادن امور انجام می دهد.

عرش از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی در تفسیر آیه ی شریفه {الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی} می گوید: خداوند بر روی عرش می نشیند و چهار انگشت از عرش بزرگتر (پهن تر) می باشد؛ زیرا خداوند عظیم است و نمی شود که با عرش یکسان باشد و از این روی چهار انگشت از عرش بزرگ تر می باشد(۲).

عرش از دیدگاه علامه طباطبایی

عرش در لغت به معنای تخت و سریر است و استواء زمانی که با کلمه «علی» همراه می شود به معنی استقرار و استیلاء می باشد. از آنجا که فرمان روایان معمولاً بر سریر حکومت، به تدبیر امور مملکت می پرداختند، این نوع تعبیر، کنایه از استیلا بر قلمرو حکومت و قدرت بر تدبیر امور است. گذشته از دلایل عقلی و

۱- ابن تیمیه، احمد، مجموع الفتاوی، ج۵، ص۵۵؛ زادالمعاد فی هدی خیر العباد، ج۱، ص۳۶۹-۳۷۰؛ اجتماع الجیوش الاسلامیهْ، ج۱، ص۵۱؛ توضیح المقاصد و تصحیح القواعد، ج۱، ص ۴۲۶ و ج ۲، ص ۵۸۵؛ حادی الارواح، ج۱، ص ۲۱۸؛ روضهْ المحبین، ج۱، ص۴۳۳.

۲- العواصم من القواصم، ابن عربی ص ۲۰۹.

نقلی که مکان نداشتن خداوند را ثابت می کند، گواه روشن بر این تعبیرها که جلوس بر تخت و سریر جسمانی نیست، بلکه کنایه از استیلا بر تدبیر امور جهان آفرینش است، قرار گرفتن این جمله در میان دو مطلب، یعنی آفرینش و تدبیر جهان است؛ لذامی توان مقصود از استواء بر عرش را بدست آورد و آن اینکه قرآن می خواهد برساند، آفرینش هستی با آن عظمت موجب آن نشد که زمام امور از دست خدا بیرون برود، بلکه او گذشته از خلقت، زمام تدبیر جهان را نیز در چنگ دارد، ما از میان این آیات به ذکر یکی اکتفا می کنیم:

{إِنَّ رَبَّكُمُ اللهُ الَّذی خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ فی سِتَّةِ أَیّامٍ ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ یُدَبِّرُ الْأَمْرَ ما مِنْ شَفیعٍ إِلاّ مِنْ بَعْدِ إِذْنِه}.(۱)

«حقاً که پروردگار شما خدایی است که آسمان ها و زمین را در دوره شش روزه آفرید، سپس بر عرش استیلا یافت. تدبیر امر خلقت در دست اوست. هیچ شفاعت کننده ای جز به اذن خداوند شفاعت نمی کند».

پس این که خداوند متعال فرمود: {ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ} کنایه است از استیلا و تسلطش برملک خود، قیامش به تدبیر امور آن طوری که هیچ موجود کوچک و بزرگی از قلم تدبیرش ساقط نمی شود و تحت نظامی دقیق، هر موجودی را به کمال واقعیش رسانیده، حاجت هر صاحب حاجتی را می دهد.(۲)

۱- یونس، آیه۳.

۲- علامه طباطبایی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج۸، ص ۱۵۰.

عرش از دیدگاه روایات وهابیت

۱- عبدالرحمن‌بن حسن بن محمد بن عبدالوهاب می گوید:

ان الله یجلس علی العرش والکرسی.

همانا خداوند بر روی عرش و کرسی می نشیند.(۱)

۲- صالح بن فوزان در این مورد نیز می گوید:

ان الله استقر علی العرش.

خداوند بر روی عرش خود استقرار دارد.(۲)

۳- بن باز از ابو موسی اشعری روایت نقل کرده که کرسی محل پاهای خداست.

۴- از سدی روایت شده: کرسی در مقابل عرش و محل پاهای خداست.(۳)

۵- ابن تیمیه می نویسد: اوست که آسمان ها و زمین را در شش روز آفرید سپس بر عرش استیلا یافت.

هر آنچه در زمین فرو می رود و هر آنچه از آن برمی آید و هر آنچه از آسمان فرو می ریزد و هر آنچه از آن صعود کرده، بالا می رود، همه را می داند و او با شماست هر جا که باشید و خدا به آنچه انجام می دهید بیناست.

۶- محمد بن عبداللطیف نوه ی محمد بن عبدالوهاب در رساله هدیهْ السنیه می گوید: ما عقیده داریم که خداوند بر عرش قرار گرفته و بر مخلوقاتش علو و

۱- عبدالرحمن بن حسن، فتح المجید، ص ۳۵۶.

۲- صالح بن فوزان، السلفیه، ص ۴۰.

۳- حیاهْ الحیوان، ج۲، ص۴۲۸.

برتری دارد، چون خودش فرمود: {الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی} به معنای این الفاظ ایمان داریم و حقیقت «استواء» قرار گرفتن را برای خدا ثابت می دانیم و لکن از چگونگی و کیفیت آن بحث نداریم.

و مثال هم نمی زنیم و می گوییم مانند گفته امام دارالهجره مالک بن انس هنگامی که از معنای استواء از او پرسیدند، پاسخ داد: استواء قرار گرفتن امر معلومی است و کیفیت آن نامعلوم و اعتقاد به آن واجب و سؤال از آن بدعت است.

و می گوییم: هر کس خدا را به مخلوقاتش تشبیه کند، کافر می شود و هر کس منکر شود چیزی را که خدا خود را به آن چیز توصیف نموده کافر خواهد شد.(۱)

خدا بر عرش استیلا یافت

امام صادق علیه السلام درمورد عرش این گونه می فرماید:

عن محمد بن ماردان ابا عبدالله علیه السلام سئل عن قول الله عزوجل {الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی}(۲) فقال: استوی من کل شیء؛ فلیس شیء اقرب الیه من شیء.

از امام علیه السلام درباره قول خدا خدای رحمان بر عرش استیلا یافته است پرسیده شد فرمود: به هر چیزی مساوی است و چیزی به او نزدیک تر از چیز دیگر نیست.(۳)

ص: ۲۱۹

۱- هدیهْ السنیهْ، رساله پنجم، ص ۹۵؛ دکتر جابر، مقالهْ التشبیه، ص ۴۲۰.

۲- طه، آیه ۵.

۳- صدوق، محمد، توحید، ص۲۳۲.

خداوند بر عرش تکیه داده است

طبری در تفسیر خود چنین می گوید:

جاء رجل إلی کعب فقال: یا کعب، أین ربنا؟ فقال له الناس: دق الله تعالی، أفتسأل عن هذا؟

فقال کعب: دعوه فإن یکُ عالما ازداد و إن یکُ جاهلا تعلم. سألت: أین ربنا؟ وهو علی العرش متکی واضع إحدی رجلیه علی الاخری... و مسافه هذه الارض التی أنت علیها خمسمائه سنه و من الارض إلی الارض مسیره خمسمائه سنه و کثافتها خمسمائه سنه حتی تم سبع ارضین. ثم من الارض إلی السماء مسیره خمسمائه سنه و کثافتها خمسمائه سنه، و الله علی العرش متکی ثم تفطر السماوات.

ثم قال کعب: اقرأو إن شئتم تکاد السموات یتفطرن من فوقهن الآیه... .

شخصی نزد کعب الاحبار آمد و پرسید: خدای ما کجاست؟ مردم به او گفتند: خدا بالاتر از اینهاست، این چه سؤالی است که می کنی؟

کعب گفت: رهایش کنید، اگر عالم باشد، علمش بیشتر می شود و اگر جاهل باشد، یاد می گیرد. می پرسی خدایمان کجاست؟ خداوند بر روی عرش تکیه داده و یک پایش را روی پای دیگر انداخته است. زمینی را که بر روی آن هستی مقدار آن پانصد سال است و از این زمین تا زمین دیگر مسیر پانصد سال و حجم آن هم پانصد سال، تا آن که هفت زمین تمام شود و سپس از زمین تا آسمان هم مسیر پانصد سال است و حجم آن هم پانصد سال و خداوند هم بر عرش تکیه داده، اینست که آسمانها از سنگینی اش در حال ترکیدن است. اگر بخواهید می توانید آیه را این گونه بخوانید {تَکادُ السَّماواتُ یَتَفَطَّرْنَ مِنْ فَوْقِهِنَّ...} تا آخر

ص: ۲۲۰

آیه ... .(۱)

عرش پشت قوچ است

ابن قیم و سلیمان عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب می گویند:

عرش خداوند که ضمانت آن به اندازه فاصله میان دو آسمان است، بر پشت هشت قوچی قرار دارد که فاصله ناخن تا زانوی آنها نیز به اندازه فاصله میان دو آسمان است.

این قوچ ها روی دریایی قرار دارند که عمق آن، به اندازه فاصله دو آسمان است و دریا بر روی آسمان هفتم قرار گرفته است.(۲)

خروش و آرامش عرش

گروهی گویند: «حمله»ای که خدا را می برند، بر یک حال نیستند، اگر خدا خشمناک شود، بر دوش آنان سنگینی خواهد کرد و اگر خشنود باشد، از سنگینی بارشان خواهد کاست.

عرش را خروش و آرامش است: آنگاه که خدا بر او سنگینی می کند، بانگی چون جهاز شتربرآورد.(۳)

خدا سوار بر پشه

همچنین ابن تیمیه در این مورد چنین می گوید: «ولو قد شاء لاستقرار علی

ص: ۲۲۱

۱- طبری، محمد، تفسیر طبری، ج ۲۵، ص ۶.

۲- توضیح المقاصد و تصحیح العقائد، ج ۱ ص ۴۱۹، ۵۳۰؛ اجتماع الحیوش الاسلامیه، ح۱، ص۵۰؛ شرح کتاب توحید، ج ۱، ص ۶۷۷.

۳- اشعری، مقالات اسلامیین.

ظهر بعوضه فاستقلت به بقدرته و لطف ربوبيته فكيف على عرش عظيم».

اگر خداونـد بخواهـد با قدرت خويش مى تواند بر پشت يک پشه اى هم قرار گيرد، پس چگونه نتواند بر روى عرش اسـتقرار بيايد.(۱)

ابن تيميه در باب صـفات خبرى مى گويـد: اگر كسـى از شـما درباره ى قرار گرفتن خداونـد بر عرش بپرسـد چه مى گوييـد؟ سپس اين گونه پاسـخ مى دهـد: ما مى گوييم خداونـد بر بالاى عرش قرار دارد همان گونه كه خودش فرموده است {الرَّحْمنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوى}؛ خداى رحمان بر عرش استيلا يافت.(۲)

سؤال:

چرا مى گويند خداوند در آسـمان هفتم و در عرش است و همچنين در شب معراج پيامبر صـلى الله عليه و آله وسـلم به محضر خداونـد نائل شـده است، در صورتى كه مى گوينـد خـدا در يك جا سـكنى نگزيده است و در همه جا حضور دارد، آيا واقعاً خداوند در يك جا است يا خير، در همه جا حاضر است؟

نظر مفسران درباره ى آيه ى {وَ كانَ عَرْشُهُ عَلَى الْماءِ} يكسان نيست. ما در اينجا به عنوان نمونه، نظر تعدادى از آنها را مطرح مى كنيم:

الف: برخى از مفسـران، مثل سيد قطب، معتقدند كه نمى توان به حقيقت آيه پى برد؛ زيرا نصى درباره ى مسائل مربوط به آن نـداريم. مـا نمى دانيم كه اين آب چگونه و در كجـا بود؟ چه حالاـتى داشت و چگونه عرش خـدا بر اين آب قرار داشت؛ لـذا هيچ مفسرى نمى تواند حدود اينها را درك بكند. بر نظريه هاى علمى

ص: ۲۲۲

۱- ابن تيميه، احمـد، التاليس فى رد اساس التقديس، ج ۱، ص ۵۶۸؛ دكتر جـابر، مقالة التشبيه، ج ۷، ص ۲۵۹؛ رد الامام الدار على بشر المريسى، ص ۱۸.

۲- ابن تيميه، احمد، مجموعه فتاوى، ج ۵، ص ۸۰.

هم نمی توان اعتماد کرد؛ زیرا همیشه در معرض تحول و تغییرند.(۱)

ب: در مقابل نظریه ی بالا، غالب مفسران سنی مذهب قائلند که آیه مجهول نیست؛ بلکه بر همان معنای ظاهری خود حمل می شود. به اعتقاد اینان، منظور از عرش، تخت است و آب نیز همان آب معمولی است؛ لیکن تخت خدا – متناسب با او – تخت عظیمی است که از هر مخلوقی بزرگ تر است و چهار پایه دارد. هر پایه اش شاخه هایی دارد که تنها خدا بدان آگاه است و طول و عرضش را خود او می داند. در بیان علت وجود چنین تختی، توجیهات مختلفی آورده اند؛ از جمله:

۱- محل ملائکه در ارائه ی خدماتشان باشد.

۲- خداوند با این کار اظهار قدرت می کند.

۳- خداوند با این وسیله می خواهد بندگان خود را از جانب بالا دعوت بکند.

۴- شرافت محمد صلی الله علیه و آله وسلم را آشکار می کند.

۵- آن را معدن کتاب ابرار قرار داده است.

۶- آینه ای در دست ملائکه باشد تا آنها بتوانند آدمیان را ببینند.

۷- محل امر فیض و تجلی خداوند می باشد.

به باور این مفسران، «عرش» و «ماء» هر دو جسمند و اولی ما فوق دومی است. درباره ی چگونگی قرار گرفتن عرش بر آب، بحث ها و قول های زیادی دارند.(۲)

ج: مفسران شیعی و برخی از مفسران سنی، چون محمد عبده، معتقدند که

۱- سید قطب، فی ظلال القرآن، ج ۴، ص ۱۸۵۷.

۲- فخررازی، محمد، تفسیر الکبیر، ج ۱۷، ص ۱۸۷؛ آلوسی، سیدمحمود، روح المعانی، ج۱۲، ص۱۵؛ بروسوی، اسماعیل، روح البیان، ج ۴، ص ۹۸.

مراد از «عرش» به طور قطع، موجودی جسمانی به نام تخت نیست؛ بلکه منظور از عرش، ملک و سلطنت و استیلای خداوند است که با کنایه از آنها به عرش تعبیر آورده شده است. مقصود از آب، یا همان آب معروف است که مایه ی حیات شناخته می شود،(۱) و یا هر ماده ای روان و مذاب است که ماده پیشین زمین و آسمان و دیگر کرات را تشکیل می دهد(۲). بنابراین، «عرش» ملکِ مظهر سلطنت خداست و استقرار عرش روی چیزی، به معنای قرار داشتن ملک و سلطنت بر آن چیز می باشد.

علّامه ی مجلسی نیز به نقل از سید داماد نقل می کند که مراد از «الماء» یا علم و دین است؛ زیرا اطلاق اسم «ماء» بر علم، در قرآن کریم و احادیث استعمال زیادی دارد و یا عقل قدسی است که حامل علم می باشد. مانند آیه ی {وَ تَرَى الْأَرْضَ هامِدَةً فَإِذا أَنْزَلْنا عَلَيْهَا الْماءَ اهْتَزَّتْ وَ رَبَتْ}(۳) و زمین را بنگرید وقتی خشک و بی گیاه باشد. آنگاه چون باران بر آن فرو باریم سبز و خرم شود و نمو کند. در این آیه «ماء» به معنای عقل قدسی آمده است.

مرحوم کلینی، درباره ی معنای «عرش» و «الماء» از امام صادق علیه السلام نقل می کند که حضرت فرمود: «پیش از آنکه زمینی یا آسمانی یا جن و انسی یا خورشید و ماهی باشد، خداوند دین و علمش را به آب عطا فرمود».(۴) علامه ی مجلسی می فرماید: منظور از الماء در حمل علم بر آن، یا ماده ای است که برای خلق انبیا و اوصیا قابلیت دارد - که حاملان علمند - و یا ماده ی سایر موجودات

۱- علامه طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱۰، ص ۲۳۹.

۲- رشیدرضا، محمد، تفسیر المنار، ج ۱۲، ص ۱۶.

۳- حج، آیه ۵.

۴- کلینی، محمد، اصول کافی، ج ۱، ص ۱۸۰، حدیث ۷.

است، که متعلق علم خدایند.(۱)

علامه ی شعرانی با نقل تشبیه جالبی از صدر المتألهین درباره ی این آیه می گوید: مکان و زمان از اعظم مخلوقات به شمار می آیند و چون خداوند مدبر زمان و مکان است، از هر دو منزه است. آنگاه برای خداوند عرش و کرسی است. او زمان را با عرش عقد کرد و فرمود: {کانَ عَرْشُهُ عَلَی الْماءِ} زیرا جریان زمان، شبیه جریان آب می باشد. مکان را با کرسی عقد نمود و فرمود: {وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ...} زیرا مکانش عالی ترین و وسیع ترین مکان هاست.(۲)

از حنبلی مشهور است که: خداوند را جسم می داند(۳) و می گوید «خدا بر عرش نشسته و از عرش به مقدار چهار انگشت بزرگتر است، یا عرش از او به آن مقدار بزرگ تر است و در هرشب جمعه در حالی که سوار بر خری می باشد، از آسان دنیا بر بام مساجد فرود می آید و به شکل و شمایل پسری پرمو و خوش صورت که موهایی مجعّد (پیچیده) و کاکل به سر دارد و نعلین بر پا دارد که بندهای آن از مروارید آبدار است.(۴) به همین سبب قبل از این علمای حنبلی آخورهایی در پشت بام های منازل خود می ساختند و در آنها کاه و جو می ریختند که شاید مرکبی که خدا سوار بر آن است مشغول به خوردن آنها شود و به این جهت خدا مقداری در آنجا توقف نماید.(۵)

عبدالله بن احمد بن حنبل به سندش از عمر بن خطاب نقل می کند:

۱- مجلسی، محمدباقر، مرآت العقول، ج ۲، ص ۸۱.

۲- کلینی، محمد، الکافی الاصول، ج ۴، ص ۱۴۷، تعلیقه ی شعرانی، چاپ مکتبه الاسلامیه.

۳- راهبرد اهل سنت به مسئله امامت، ص ۴۲۸، به نقل از منهاج السنه، ج۱، ص ۲۱۶.

۴- همان، به نقل از کامل ابن اثیر، ج ۸، ص ۳۰۸.

۵- همان، ص ۴۲۹.

هر گاه خداوند بر کرسی خود می نشیند، صداهایی همانند صدای زین شتر هنگام سوار شدن شخص سنگین بر آن، شنیده می شود...(۱)

آویزان شدن خدا با طناب

عن ابی هریره قال بینما نبی الله صلی الله علیه و آله وسلم جالس

واصحابه اذا اتی علیهم سحاب فقال نبی صلی الله علیه و آله وسلم هل تدرون ما هذا فقالوا الله و رسول اعلم قال هذا العنان هذه زوایا الارض یسوقه الله تبارک و تعالی الی قوم لا یشکرونه و لا یدعونه قال هل تدرون ما فوقکم قالوا الله و رسوله اعلم قال فانها الرقیع سقف محفوظ و موج مکفوف ثم قال تدرون کم بینکم و بینها قالوا الله و رسوله اعلم قال بین سنه ثم قال هل تدرون ما فوق ذلک قالوا الله و رسوله اعلم قال فان فوقک ذلک سماءین ما بینهما مسیره خمسمائه سنه حتی عدّ سبع سماوات ما بین کل سماءین کما بین السماء والارض ثم قال هل تدرون ما فوق ذلک قالوا الله و رسوله اعلم قال فإن فوق ذلک العرش و بینه و بین السماء بعد مثل ما بین السماءین ثم قال هل تدرون ما الذی تحتکم قالوا الله و رسوله اعلم قال فانها الارض ثم قال هل تدرون ما الذی تحت ذلک قالوا الله و رسوله اعلم قال فإن تحتها الارض الاخری بینهما مسیره خمسائه نسبه حتی عدّ سبع ارضین بین کل ارضین مسیره خمسمائه سنه ثم قال و الذی نفس محمد بیده لو انکم دلیتم رجلا بخیل الی الارض السفلی لهبط علی الله.

ابوهریره می گوید: پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم و اصحابش نشسته بودند که ابری پیدا شد حضرت فرمود آیا می دانید که این چیست؟ گفتند خدا و رسولش

۱- حنبل، عبدالله، کتاب السنهْ، ص ۷۹.

داناترند، فرمود: این عنان است... پرسید: آیا می دانید بالای سر شما چیست؟ گفتند خدا و رسولش داناترند فرمود: «الرقیع» به معنای آسمان، سقفی است محفوظ و موجی نگه داشته شده. سپس پرسید آیا می دانید بین شما و آن «رقیع» چه مقدار راه است؟ گفتند خدا و رسولش داناترند فرمود: به اندازه ۵۰ سال. آنگاه پرسید: آیا می دانید ما فوق آن چیست؟ گفتند: خدا و رسولش داناترند. فرمود: ما فوق آن دو آسمان است که بین آن دو مسیر ۵۰ سال راه می باشد تا آنکه هفت آسمان را شمرد که بین هر دو آسمان ۵۰ سال راه بود. سپس فرمود: آیا می دانید ما فوق آن چیست؟ گفتند: خدا و رسولش داناترند. فرمود: بالای آن عرش است که فاصله آن تا آسمان به اندازه ی فاصله ی بین دو آسمان است، یعنی ۵۰ سال راه. آنگاه پرسید: آیا می دانید که پایین آن چیست؟ گفتند: خدا و رسولش داناترند. فرمود زمین، سپس فرمود: آیا می دانید پایین آن چیست؟

گفتند: خدا و رسولش داناترند. گفت: زیر آن زمین دیگری است که بین آن دو، نیز ۵۰ سال راه است تا آن که هفت زمین را شمرد که بین هر دو زمین نیز مسیر ۵۰ سال راه بود، سپس فرمود: قسم به آن کسی که جان محمد در دست اوست شما با طناب یکی را به زمین پایین آویزان کنید بر خدا فرود می آید.(۱)

گرچه ترمذی پس از نقل ین حدیث می گوید: هذا حدیث غریب من هذا الوجه از این نظر غریب است.

خدا در آسمان

طبق این روایت خداوند در آسمان است: حدیث جاریه مشهور، و قد اورده ابن قدامه باسناده إلی معاویه بن الحکم السلمی، قال: کانت لی غنم من احد و

۱- ترمذی، محمد، جامع الصحیح سنن ترمذی، ج ۵، ص ۳۷۶تفسیرسوره حدید، ح۳۲۹۸.

الجوانیه؟ فیهاجاریه لی فاطلعها ذات یوم، فاذا الـذئب قـد ذهب منها بشاه، و انا من بنی آدم، آسف کما یأسـفون، فرفعت یـدی فصـککتها صـحکه فاتیت النبی فـذکرت له ذلک، فعطم ذلک علی، فقلت یا رسول الله؟ أفلا اعتقها؟ قال: ادعها، فـدعوتها، قال: فقال لها رسول الله صـلی الله علیه و آله وسـلم : این الله؟ قالت: فی السـماء قال: من انا؟ قالت، انت رسول الله قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم اعتقها فانها مؤمنه.(۱)

رسول اکرم صـلی الله علیه و آله وسـلم از کنیزی که می خواسـتند او را آزاد نماینـد پرسـید: خداونـد کجاست؟ پاسـخ داد: در آسمان هاست. حضرت پرسید: من چه کسی هستم؟ پاسخ داد: رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم .

آنگاه حضرت به صاحب آن کنیز فرمود: او شخص با ایمانی است، و می توانی وی را در راه خدا آزاد نمایی.

حاملان عرش

عروه بن زبیر می گوید: حاملین عرش خداچهار نفرند:

یکی به صورت انسان، یکی به صورت گاو نر، و دیگری به صورت باز شکاری و چهارمی به صورت شیر.

شاهد آن اشـعار امید بن ابی صـلت است: پیامبر صـلی الله علیه و آله وسـلم آن را تصدیق کرد. مرد و گاو نری زیر پای راسـت خداست شـکاری و شـیر درنده ای زیر پای دیگر اوست. و باز اشـعار امیهْ بن ابی صلت در عقد الفرید از ابن عباس روایت می کند پس از اینکه اشعار توصیف حاملین عرش خدا پیش پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم خوانده شد

۱- اللالکایی، شرح اصول اعتقاد اهل السنهْ والجماعهْ، ج ۳، ص ۴۳۲؛ شهرانی، منهج ابن قدمه، ص ۵۳۴؛ فتاوی اللخبهْ الدائمه، ۳/۲۱۶؛ دکتر جابر، مقالهْ التشبیه، ج ۲، ص۷۷.

حضرت تبسمی فرمودند؛ گویا اشعار را تصدیق کرده است.(۱)

عرش بر روی آب

از عبدالله بن مسعود نقل شده که عرش بر روی آب است:

عن عبدالله بن مسعود قال: بین السماء الدنیا و التی تلیاه خمسمائه عام، و بین کل سماء إلی سماء خمسمأته

عام، و بین السماء السابعه و الکرسی خمسمائه عام، و بین الکرسی و الماء خسمائه عام، و العرش فوق الماء، و الله تعالی فوق العرش لا یخفی علیه شیء من اعمالکم.

بین آسمان دنیا و آسمانی که بالای اوست پانصد سال راه است و بین هر آسمانی با آسمان دیگر نیز پانصد سال راه است و همچنین از آسمان هفتم تا کرسی، پانصد سال و از کرسی تا آب نیز پانصد سال است و عرش بر روی آب و خدا هم بر روی آن قرار گرفته است و چیزی از اعمال شما بر او پنهان نیست.(۲)

همچنین روایت دیگر نقل کردند که:

و فی حدیث العباس بن عبدالمطلب الذی رواه أبو داود و الترمذی و ابن ماجه أن النبی صلی الله علیه و آله وسلم ذکر سبع سموات و ما بینهما ثم قال: و فوق ذلک بحربین أعلاه و أسلفه کما بین سماء الی سماء ثم فوق ذلک ثمانیه او عال ما بین اظلافهن و رکبهن کما بین سماء الی سماء، ثم فوق ظهورهن العرش ما بین أعلاه و أسفله کما بین سماء الی سماء، و الله تعالی فوق

۱- طبری، محمد، تفسیر طبری، ج ۱، ص ۱۱۸؛ حیاةُ الحیوان، ج۶، ص۲۲۱.

۲- محمد بن عبدالوهاب، مجموعه توحید رسائل۲، ص۲۰۱.

ذلک.

ابو داوود و ترمذی و ابن ماجه از ابن عباس بن عبدالمطلب از پیغمبر صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرده اند که فرمود: آیا می دانید فاصله بین زمین و آسمان چه مقدار است؟ گفتیم: خدا و رسولش داناترند. فرمود: پانصد سال راه است و از هر آسمانی تا آسمان دیگر نیز، پانصد سال راه است و حجم هر آسمانی هم، پانصد سال راه است و بین آسمان هفتم و عرش، دریایی است که فاصله بین پایین دریا با بالای دریا مانند فاصله بین زمین و آسمان است و خداوند بالای همه قرار گرفته و چیزی از اعمال انسان بر او پنهان نیست.(۱)

احنف بن قیس بن عبدالمطلب از محمد بن یحیی روایت می کند: که ما در بطحاء، بیرون مدینه بودیم. ابری در آسمان مشاهده شد. گروهی که همراه رسول خدا بودند گفتند: ابر! فرمودند: مزن و گفتند: مزن! فرمود: عنان گفته می شود؛ سپس پیامبر پرسیدند: فاصله تان با آسمان چه مقدار فاصله است؟ گفتند نمی دانیم فرمودند: حدود هفتاد و یک تا هفتاد و سه سال دریایی است. آسمان دیگری با همین فاصله تا هفت آسمان و بالای آن هفت آسمان که بین بالا و پایین آن همین مقدار فاصله است. بالای آنها هشت گوزن است که بین زانو تا سم آنها هم همین مقدار فاصله است. عرش بر پشت آنها قرار دارد که بین پایین و بالای عرش هم همین مقدار فاصله و خداوند بالای عرش است.(۲)

اهل ظاهر، مانند داود و تمام حنبلیان،در این حکم اتفاق نظر دارند خداوند

۱- محمد بن عبدالوهاب، مجموعه توحید «رسائل ۲»، ص۲۰۱.

۲- فتاوی آلبانی، ص ۵۲۲؛ ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، ج۱، ص۱۹۳.

جسم است و بر عرش نشسته است و از هر سو شش وجب با وجب های خود بزرگ تر از عرش است. پروردگار در هر شب جمعه سوار بر الاغی فرود می آید تا سپیده دم فریاد می زند: آیا توبه کننده ای هست؟ آیا آمرزش خواهی هست.(۱)

نقل شده که خداوند چهار انگشت بلندتر از عرش است.

وقال الدیلمی قال ابن عمر: ان الله ملأ عرشه یفضل منه کما یدور العرش أربعه أصابع بأصابع الرحمن عزوجل.(۲)

قال: ابو بکر ابن العربی فی العواصم {الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی} قالوا: انه جالس علیه، متصل به، و أنه اکبر بأربع أصابع، اذ لا یصح ان یکون اصغر منه، لانه العظیم و لا یکون مثله لانه {لَیسَ کَمِثْلِهِ شَیْ ءٌ} فهو اکبر من العرش بأربع اصابع.(۳)

بنابراین روایات در اینجا خدا چهار انگشت بالاتر از عرش است.

در برخی روایات آمده:

فاذا اطلع الفجر صعد الی عرشه.

پس از طلوع فجر به عرش می رود.

کرسی در اثر سنگینی خداوند ناله می کند.

وقال السیوطی: و أخرج عبد بن حمید و ابن أبی عاصم فی السنه و البزاز و ابو یعلی و ابن جریر و ابو الشیخ و الطبرانی و ابن مردویه و

۱- مظفر، محمدرضا، دلائل الصدق، ج ۱، ص ۲۳۵.

۲- دیلمی، فردوس الاخبار، ج ۱، ص ۲۱۹.

۳- مالکی، حافظ ابوبکر، العواصم من القواصم، ص ۲۰۹.

الضیاء المقدسی فی المختاره عن عمره «ان امرأه اتت النبی فقالت: أدع الله ان یدخلنی الجنه، فعظّم الرب تبارک و تعالی و قال: ان کرسیه وسع السماوات والارض، و ان له اطیطا کاطیط الرحل الجدید اذا رکب من ثقله.

سیوطی از طرق مختلف از عمر نقل می کند که: زنی خدمت رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم رسید و گفت: دعا کن خداوند مرا وارد بهشت سازد. رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم خدا را به عظمت یاد کرد و فرمود: کرسی خداوند سراسر آسمان را فرا گرفته است و هنگامی که خداوند بر روی کرسی قرار می گیرد در اثر سنگینی حق، از کرسی ناله ای همانند ناله بچه شتر خارج می شود.(۱)

و هیثمی روایت را صحیح دانسته است.

خدا نمی تواند همه جا باشد

هیئت عالی افتاء عربستان که در رأسش مفتی اعظم عربستان سعودی می نویسد:

من اعتقد ان الله فی کل مکان فهو من الحلولیه فان انقاد لما دل علیه الکتاب و السنه و الاجماع و الا فهو کافر مرتد عن الاسلام.

اگر کسی معتقد باشد که خداوند در همه جا هست و ناظر و شاهد جهان هستی است، او جزء حلولی ها است و اول باید او را نصیحت و موعظه کرده. اگر از کتاب و سنت و اجماع، دلیل آوردیم که خدا

۱- سیوطی، جلال الدین، الدر المنثور، ج ۱، ص ۳۲۸؛ هیثمی، نورالدین علی، مجمع الزوایـد، ج ۱، ص ۸۳؛ ابـو یعلی فی الکبیر، مجمع الزواید، ج ۱۰، ص ۱۵۹.

نمی تواند همه جا باشد و او قانع شد که هیچ و اگر قانع نشد کافر است و مرتد از اسلام.(۱)

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در کنار خدا جلوس می کند.

قال ابن القیم تلمیذ ابن تیمیه: ان الله یجلس علی العرش، و یجلس بجنبه سیدنا محمد و هذا هو المقام المحمود.

ابن قیم شاگرد ابن تیمیه می نویسد: خداوند بر روی عرش می نشیند رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نیز در کنار او جلوس می کند و این همان مقام محمود و شایسته ای است که قرآن وعده داده است.(۲)

آیا عرش او بر آب است؟

سؤالاتی که پیرامون عرش مطرح است: عن

داود الرقی، قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن قوله عزوجل: {وَ كانَ عَرْشُهُ عَلَى الْماءِ}(۳) فقال لی: ما یقولون فی ذلک قلت: یقولون ان العرش کانعلی الماء و الرب فوقه، فقال: کذبوا، من زعم هذا فقد صیر الله محمولا، و وصفه لصفه المخلوقین، و لزمه ان الشیء الذی یحمله أقوی منه قلت: بین لی جعلت فداک، فقال: ان الله عزوجل حمّل علمه و دینه الماء قبل ان تکون ارضٌ او سماءٌ او جن او إنس او شمس او قمر فلما اراد ان یخلق الخلق نشرهم بین یدیه، فقال لهم: من ربکم؟! فکان اول من نطق رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم و امیرالمؤمنین و الائمه(صلوات الله علیهم) فقالوا: انت ربنا، فحملهم العلم و الدین، ثم قال للملائکه؛ هؤلاءِ حملهُ علمی و دینی و

۱- فتاوی اللجنهْ الدائمه للبحوث العلیه والافتاء، ج ۳، ص ۲۱۶.
۲- ابن قیم الجوزیه، محمد، بدائع الفوائد، ج ۴، ص ۳۹.
۳- هود، آیه ۷.

امنـائی فی خلقی، و هم المسـئولون، ثم قیـل لبنی آدم: آقروا لله بـالربوبیته ولهلولاـء النضـر بالطـاعه فقـالوا: نعم ربنـا اقررنا، فقال للملائکه اشـهدوا، فقالت الملائکه شـهدنا علی ان لا یقولوا: انا کناعن هذا غافلین او یقولوا: انما اشرک اباؤنا من قبل و کنا ذریه من بعدهم أفتهلکنا بما فعل المبطلون؛ یا داود ولایتنا مؤکده علیهم فی المیثاق.

مصاحبه ی رئیس نصاری با امیرالمؤمنین×

عن احمـد بن محمـد البرقی رفعه، قـال: سـأل الجـاثلیق امیرالمؤمنین علیه السـلام فقـال: اخبرنی عن الله عزوجل یحمل العرش ام العرش یحمله؟ فقـال: امیرالمؤمنین علیه السـلام : الله عزوجـل حامل العرش و السـماوات و الارض و ما فیهما و ما بینهما و ذلک قول الله عزوجل: {إِنَّ اللَه یُمْسِکُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ أنْ تَزُولا وَ لَئِنْ زالَتا إِنْ اَمْسَکَهُما مِنْ أحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ کانَ حَلیماً غَفُوراً}. قـال: فـاخبرنی عن قوله: {وَ یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمانِیَهٌ} فکیف قال ذلک و قلت: إنه یحمل العرش و السـماوات و الارض؟ فقال امیرالمؤمنین علیه السلام : ان العرش خلقه الله تعالی من انوار اربعه:

نور أحمر منه احمرّت الحمره و نور أخضـر منه اخضـرت الخضره و نور اصفر منه اصفرت الصفره و نور ابیض منه ابیض البیاض و هو العلم الـذی حمله الله الحلمه و ذلک نور من عظمته، فبعظمته و نوره أبصـر قلوب المؤمنین و بعظمته و نوره عاداه الجاهلون و بعظمته و نـور ابتغی من فی السـماوات و الاـرض من جمیع خلاـئقه الیه الوسـیله بالاعمـال المختلفه و الأدیـان المشـتبهه، فکل محمول یحمله الله بنوره و عظمته و قـدرته لا یسـتطیع لنفسه ضـرا و لا نفعا و لا موتا و لا حیاه لا نشورا، فکل شـیء محمول و الله تبـارک و تعـالی الممسـک لهمـا ان تزولا و المحیط بهما من شـیء و هو حیأه کل شـیء، و نور کل شـیء سـبحانه و تعالی عما یقولون علواً کبیراً.

قال له: فأخبرنی عن الله عزوجل أین هو؟ فقال امیرالمؤمنین علیه السلام .

هو ههنا و فوق تحت و محیط بنا و معنا و هو قوله، ما یکون من نجوی ثلاثیه الا هو رابعهم و لا خمسه الا هو سادسهم و لا أدنی من ذلک و لا اکثر الا هو معهم أینما کانوا. فالکرسی محیط بالسماوات و الارض و مابینهما و ما تحت الثری و ان تجهر بالقول فانه یعلم السرّ و أخفی. و ذلک قوله تعالی:

{وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ لا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ...} فالذین یحملون العرش هم العلماء الذین حملهم الله علمه و لیس یخرج عن هذه الاربعه شیءٌ خلق الله فی ملکوته الذی اراه الله اصفاءه و أراه خلیله علیه السلام .

فقال: و کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات و الارض و لیکون مؤمن الموقنین. وکیف یحمل حمله العرش الله و بحیاته جیت قلوبهم و بنوره اهتدوا الی معرفته.(۱)

۱- جاثلیق سؤال کرد به من بگو که خدای عزوجل حامل عرش است یا عرش او را حمل می کند؟

جواب داده شد خدای عزوجل حامل عرش و آسمان ها و زمین است و آنچه در آنها و در میان آنها است. این گفتار خود خدای عزوجل {إِنَّ اللهَ يُمْسِكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ أَنْ تَزُولا وَ لَئِنْ زالَتا إِنْ أَمْسَكَهُما مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ إِنَّهُ كانَ حَليماً غَفُوراً}؛(۲) «به راستی خدا است که آسمان ها و زمین را نگه می دارد از اینکه از جای خود به در شوند و اگر از جای خود به در شوند، احدی نیست پس از خدا که آنها را نگه دارد، به راستی او است که بردبار و آمرزنده است».

۱- کلینی، محمد، کتاب التوحید، ج ۱، ص ۳۷۱.

۲- فاطر، آیه ۴۱.

سپس پرسید بگو اینکه می فرماید: {وَ یَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّکَ فَوْقَهُمْ یَوْمَئِذٍ ثَمانِیَهٌ}؛(۱) «و برمی دارند عرش پروردگارت را به دوش در این روز هشت کس» چه معنا دارد؟ با اینکه شما می فرمایید او خودش حامل عرش و آسمان ها و زمین است؟ در جواب گفته شد: به راستی خدای تعالی عرش را از چهار نور آفریده است:

۱- نور سرخ که از آن سرخی، رنگ سرخ به خود گرفته است.

۲- نور سبز که از آن سبزی، رنگ سبز به خود گرفته است.

۳- نور زرد که از آن زردی، رنگ زرد به خود گرفته است.

۴- نور سپید که از آن سپیدی، رنگ سپید به خود گرفته است.

و آن دانشی است که خدا به حاملان عرش قرار داده است و آن از نور بزرگواری او است، به بزرگی و نورش دل های مؤمنان را بینا کرده و به خاطر بزرگی و نورش، نادانان با او به دشمنی آغازند و به بزرگی و نورش هر که در آسمان ها و زمین است از همه آفریدگان، درخواست وسیله از وی دارند با کردارهای مختلف و دین های مشتبه، همه ی اینها در حمل خدا هستند و خدا به وسیله نور و بزرگواری و نیروی خود آنها را حمل می کند و اینها برای خود قدرت بر زیان و سود و مرگ و زندگی و برخاستن از گور را ندارند، هر چیزی از جهان در توان خدا هستی دارد و خدای تبارک و تعالی است که آنها را نگه داشته است که از جا در نروند و اوست نگهدار هر چه آنها را فرا گرفته است و در آنهاست و همان خداست زندگی هر چیز و روشنی هر چیز، مبرا و برتر است از آنچه به ناحق گویند بسیار بسیار.

باز سؤال شد به من خبر بده که خدای عزوجل در کجا است؟

ص: ۲۳۶

۱- الحاقهْ، آیه۱۷.

در جواب فرمودنـد او در آنجا و آنجا و بالا و پایین و در گرد ما و با ما است و همان است معنای گفته او که می فرماید: رازی میـان سه کس نیست جز آنکه او چهارمین آنهاست و نه میان پنـج کس جز اینکه ششـمین آنهاست نه کمتر از آن، و نه بیشتر، جز آنکه او بـا آنهـا است هر جا باشـند. کرسـی بر گرد آسـمان ها و زمین است و آنچه میان آنهاست و آنچه زیر جهان است، اگر آواز به گفتار برداری او سـر و نهان تر از آن را می داند و این است گفته ی خداوند در {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ لا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ}؛(۱) «در خود دارد کرسـی او آسمان ها و زمین را و نگهداری آن دو بر وی گران نباشد و او است فراز و بزرگوار».

آنـان که عرش را در بر دارنـد همـان دانشـمندانی می باشـند که خـدا دانش خود را به آنها عطا کرده و از این چهار چیزی که خـدا در ملکـوت خـود بـه برگزیـدگانش و خلیلش نمـوده بیرون نیسـت کـه فرمـوده اسـت {وَ كَذٰلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ}؛(۲) «و همچنین نمـودیم به ابراهیم علیه السـلام به ملکوت آسـمان هـا و زمین را و برای آنکه از اهل یقین باشد».

چگونه حاملان عرش می‌توانند خدا را حمل کنند با این که دلشان به نور او زنده است و به نور او به شناختنش رهبری شدند.

از امام صادق علیه السـلام درباره ی قول خداوند که فرمود: «و عرش او بر آب بود» پرسـیدم، فرمود: در این باره [آنان] چه می گوینـد: گفتم: می گوینـد که عرش بر روی آب بـود و پروردگـار بر بالاـی آن بود، فرمو د: دروغ می گوینـد، هر کس چنین پندارد خدا را شیء حمل شدنی قرار داده است و او را به صفت مخلوقین

۱- بقره، آیه۲۵۵.

۲- انعام، آیه۷۵.

توصیف کرده است. و لازمه ی آن این است که آنچه او را حمل کرده از او قوی تر باشد گفتم: فدایت گردم! برای من موضوع راروشن کن. فرمود: پیش از آنکه زمینی، آسمانی، جنّی، انسی، خورشید و ماهی وجود داشته باشد علم و دین خدا بر دوش آب است. وقتی خواست آفریده ها را بیافریند آن را روبروی خود گشود و از آنان پرسید: پروردگارتان کیست؟ نخستین کسانی که سخن گفتند: رسول خدا امیرمؤمنان و امامان بودند که گفتند: تو پروردگارمان هستی. و آنان علم و دین را عهده دار شدند. آنگاه به فرشتگان فرمود: اینان حاملان علم و دین من و امینان من در بین بندگانم هستند و آنان مورد پرستش قرار می گیرند و سپس به آدمی زادگان فرمود: برای خدا به پروردگاری اش و برای اینان به فرمان بریش اقرارکنید، گفتند: آری پروردگار ما، ما اقرار کردیم و آنگاه به فرشتگان فرمود: گواهی دهید فرشتگان گفتند: گواهی می دهیم. برای اینکه نگویند ما از این امر غافل بودیم و یا بگویند پدران ما پیش از این شرک می ورزند و ما ذریه آنان، پس از آنان هستیم آیا ما را به آنچه که باطل گرایان

انجام می دهند هلاکمان می سازی؟ ای داوود: ولایت ما در زمان میثاق [گرفتن] بر آنان تأکید شده است.(۱)

۱- صدوق، محمد، توحید، ص ۲۳۵؛ کلینی، محمد، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۸۱.

فصل سوم: بیان دیدگاه ها در آیه ۲۵۵ سوره ی بقره

اشاره

خداوند می فرماید:

{وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ}؛ «قلمرو و فرمانروایی او، آسمان ها و زمین را فرا گرفته است».

در این آیه محل بحث «کرسی» است که منظور آن چیست. آیا خداوند بر روی کرسی می نشیند؟ اقوال مختلفی ذکر شده که به نقد و بررسی آنها می پردازیم:

کرسی های گوناگون برای خدا!

بر اساس مذهب وهابیّت، کرسی های متعدّدی در فضاهای مختلف برای خدا در نظر گرفته شده است. ابن قیّم می گوید: برای خداوند در هر آسمان، یک کرسی وجود دارد، هنگامی که به آسمان دنیا نزول می کند، روی کرسی مختص به آسمان دنیا می نشیند و می گوید: «آیا

استغفار کننده ای هست تا او را ببخشم...» و تا صبح در آنجا می ماند و هنگام صبح، خدا کرسی آسمان دنیا را ترک می کند، بالا می رود و بر کرسی دیگری می نشیند![1]

ابن تیمیّه و ابن قیّم، درباره ی کیفیت نشستن خداوند بر کرسی می گویند:

استواء، به معنای مجرّد استیلا نیست؛ بلکه به معنای نشستن بر کرسی پادشاهی می باشد... استوای خدا بر کرسی، مانند استوای بشر بن مروان بر کرسی

ص: ۲۳۹

۱- اجتماع الجیوش الاسلامیهْ، ج۱، ص۵۵.

سلطنت، زمانی که عراق را فتح نموده است.(۱)

حاجی خلیفه در کشف الظنون، از کتاب العرش ابن تیمیّه نقل می کند:

خداوند بر کرسی می نشیند و محلی را برای نشستن رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در کنار خودش خالی می گذارد!

نقد و بررسی:

الف: چرا باید خداوند متعال را مانند انسانی تلقّی نمود که در هر آسمان، به داشتن یک کرسی نیازمند است و همیشه برای نشستن بر این کرسی ها، میان آسمان ها در گشت و گذار باشد؟

ب: آیا این عقیده، عجز خداوند در برقرار کردن رابطه با بندگانش را ثابت نمی کند؟

ج: آیا خداوند، قدرت و توانایی ارتباط با بندگان، بدون قرار گرفتن در آسمان دنیا را ندارد و نمی تواند پیام خود را به استغفار کنندگان برساند؟

د: آیا آن گونه که ابن تیمیّه استیلا را معنا کرده و حتّی جایی را برای رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم در کنار او فرض کرده، لازمه اش این نیست که خداوند، جسم محدودی متناسب با وسعت کرسی و همسان با وجود پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله وسلم باشد که هر دو با هم در یک کرسی جا می گیرند!؟

همچنین ابوحیان در تفسیرش چنین می گوید:

و قرأت فی کتاب لأحمد بن تیمیه هذا الذی عاصرنا و هو بخطه سماه

۱- فخررازی، محمد، تفسیر کبیر، ج۶، ص۳۸۵؛ مجموع الفتاوی، ج ۱۶، ص۳۹۷؛ توضیح المقاصد و تصحیح القواعد، ج۲، ص۳۱.

کتاب العرش: أن الله تعالی یجلس علی الکرسی و قد أخلی منه مکانا یقعد فیه معه رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم تحیل علیه التاج محمد بن علی بن عبد الحق البارنباری و کان أظهر أنه داعیه له حتی أخذه منه و قرأنا ذلک فیه.(۱)

در کتاب احمد بن تیمیه به نام کتاب العرش که معاصر ما می باشد به خط خودش خواندم، خداوند متعال بر روی کرسی می نشیند و مکانی که رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم همراه وی می نشیند (از خداوند) خالی خواهد بود. این مطلب را بارنباری (از قول ابن تیمیه) بیان نموده و ابتدا به نظر می رسید که این صرف یک ادعا باشد تا اینکه کتاب ابن تیمیه را گرفته و این مطلب را در آن خواندیم.

کرسی خداوند از دیدگاه زمخشری

ایشان درباره آیه ی شریفه چهار وجه ذکرمی کند و وجهی را بر نمی گزینند. البته وجه چهارم را با روایت می آورد و می گوید:

اول: کرسی او به خاطر بسط و گستره اش آسمان و زمین را فرا گرفته و این در واقع تصویر و تخیلی از عظمت اوست وگرنه آنجا کرسی و قعود و قاعدی در کار نیست. و مثل آیه {وَ ما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمیعاً}(۲) که در آن تصور و طی و یمین نمی شود، بلکه آن تخیلی از عظمت و شأن تمثیلی حسی است.

۱- حافظ ابوحیان، تفسیرالنهر الماد، ج ۱، ص ۲۵۴.

۲- زمر، آیه۶۷.

دوم: «وسع کرسیه» یعنی «علمه»، علم به اعتبار مکانش که کرسی عالم است، کرسی نامیده شد.(۳)

سوم: «وسع کرسیه» یعنی ملک و سلطنت و پادشاهی او گسترده یافت و سلطنت به اعتبار جایگاهش که تخت سلطنت در آن است، بدان نامیده شد.(۴) روایت شده که خداوند کرسی را خلق کرد و آن مقابل عرش و بالای آسمان ها و زمین است و از عرش کوچک تر می باشد.(۱)

کرسی خداوند از دیدگاه فخر رازی

فخر رازی ذیل آیه {وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ} چهار وجه در تفسیر آن ذکر کرده است:

اول: کُرسی جسم عظیمی است که تمام آسمانها و زمین را در برگرفته است و در اینکه کرسی همان عرش و یا غیرآن است، اختلاف نظر وجود دارد. سپس می افزاید، بدان که لفظ کرسی در آیه و اخبار صحیح ذکر شده که آن جسم عظیمی است که تحت عرش و بالای آسمان هفتم است و چون در اعتقاد به آن امتناعی وجود ندارد، واجب است از آن تبعیت کنیم. البته سعید بن جبیر از ابن عباس نقل کرده که جایگاه دو قدم است. بعید است که ابن عباس بگوید آن موضع دو قدم خدای تعالی است چون خدا منزه از اعضا و جوارح است. با توجه به دلایل بسیاری که در نفی جسمانیت خدا وجود دارد باید این روایت را نپذیریم و یا آن را حمل کنیم بر این که مراد از کرسی، جایگاه دو قدم روح اعظم و یا ملک بزرگ دیگر نزد خداوند است.

۱- زمخشری، محمود، کشاف، ج۱، ص۳۰۱.

دوم: مراد از «کرسی» سلطنت و قدرت و ملك است و آن تسمیه از باب سلطنت به اسم مکان سلطنت است.

سوم: «کرسی» همان علم است زیرا علم موضع عالم است؛ لذا کرسی است و در آنجا صفت چیزی به اسم مکان آن چیز به طور مجاز نامیده شده؛ زیرا علم امری است که برآن تکیه می شود و کرسی هم چیزی که بر آن تکیه می شود و به علما نیز «کراسی» می گویند؛ زیرا به آنان اعتماد می شود. همچنین به آنان «اوتاد الارض» هم می گویند.

چهارم: مقصود از این کلام تصویر عظمت خدا و کبریایی اوست. این جواب روشنی است ولی من بر قول او اعتماد دارم. زیرا ظاهر آیات بدون دلیل نباید ترك شوند.(۱)

کرسی خداوند از دیدگاه علامه طباطبایی

کلمه ی «کرسی» به معنای به هم وصل کردن اجزای ساختمان است و اگر تخت را کرسی خوانده اند به این جهت است که اجزای آن به دست نجار و یا صنعتگر دیگر، درهم فشرده وچسبیده شده است. بسیاری از مواقع، این کلمه را کنایه از ملک و سلطنت می گیرند و می گویند فلانی از کرسی نشینان است، یعنی او منطقه نفوذ و قدرت وسیعی دارد. به هرحال جمله هایی که قبل از این جمله بودند، یعنی جمله ی {لَهُ ما فِي السَّماواتِ وَ ما فِي اْلأَرْضِ} این معنا را می فهمانند که مراد از وسعت کرسی، احاطه ی مقام سلطنت الاهی است؛ بنابراین در میان معانی محتملی که می شود برای کرسی کرد، این معنا متعین می شود که مراد از آن

۱- فخر رازی، محمد، تفسیر الکبیر، ج۷، ص۱۲.

مقام ربوبی است، همان مقامی که تمامی موجودات آسمان ها وزمین قائم به آن هستند. چون مملوك و مدبر و معلوم آن مقام هستند. پس باید گفت کرسی مرتبه ای از مراتب علم است. در نتیجه از معانی محتمل که برای وسعت هست، این معنا معلوم می شود که این مقام تمامی آنچه در آسمان ها وزمین است هم ذاتشان و هم آثارشان را حافظ است.(۱)

کرسی خداوند از دیدگاه طبرسی

ایشان در ذیل این آیه چند دیدگاه را در مورد مفهوم کرسی مطرح می کند که به ذکر آنها بسنده می کنیم:

اول: برخی منظورشان این است که دانش و آگاهی خدای یکتا، آسمان ها و زمین را فرا گرفته است این بیان از دو امام نور حضرت باقر و صادق علیهم السلام نیز روایت شده است. در فرهنگ عرب و اسلام واژه ی کرسی و کرسی ها به دانشمندان و دانشوران هم اطلاق شده است؛ چرا که برپایی و پایداری دین و دنیا به وجود آنان بستگی دارد.

دوم: عده ای کرسی را به عرش معنا کرده اند.

سوم: عده ای دیگر نیز بر این اعتقادند که مفهوم واژه ی «کرسی» فرمانروایی و اقتدار است همان طور که می گویند «اجعل لهذا الحائط کرسیا» برای این دیوار ستونی قرار ده که در اینجا کرسی به معنای پایه و ستون به کار رفته است. با این بیان، معنای آیه چنین می شود که شکوه و اقتدار آفریدگار وتدبیر گر جهان هستی آسمان ها و زمین را فراگرفته است.

۱- علامه طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج۲، ص ۳۴۰.

چهارم: برخی نیز براین باورند که «کرسی» چیزی غیر از عرش است. امام صادق علیه السلام می فرماید که آسمان ها و زمین در برابر کرسی همچون حلقه ی انگشتری در دشتی گسترده اند و کرسی در مقابل عرش بسان حلقه ای در وسط بیابان است(۱).

کرسی خداوند از دیدگاه آیت الله معرفت

ایشان معتقد است که کرسی، کنایه از سلطه ی کامل خداوند بر جهان هستی است؛ لذا به دنبال آن می فرماید: {وَ لا یَؤُدُهُ حِفْظُهُما} او از نگاه داری آنها خسته و ناتوان نمی گردد. در فارسی نیز چنین است و گفته می شود: پایه های تخت سلطنت او جهان را فراگرفت. که در این گونه موارد آنچه مورد نظر است همان لازمه ی معنا نه اصل حقیقت معنا است.(۲)

کرسی همان علم خداست

امام صادق علیه السلام کرسی را به معنای علم می گیرد:

عن حفص بن غیاث، قال: سألت أبا عبدالله علیه السلام عن قول الله عزوجل: {وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ}(۳) قال «علمه».

از امام صادق علیه السلام درباره قول خداوند که می فرماید: کرسی او آسمان ها و زمین را در برگرفته، پرسیدم، فرمود: علم او.(۴)

۱- طبرسی، ابی الفضل، مجمع البیان، ج۲، ص ۱۶۰.

۲- معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، ص ۲۶۰.

۳- بقره، آیه ۲۵۵.

۴- صدوق، محمد، توحید، ص ۲۳۹.

همه چیز در کرسی است

امام صادق علیه السلام در تعبیر کرسی این گونه می فرماید:

عن سنان: عن ابی عبدالله علیه السلام قول الله عزوجل: {وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ وَ اْلأَرْضَ} فقال: السماوات و الارض و ما بینهما فی الکرسی، و العرش هو العلم الذی لا یقدر احد قدره.(۱)

از امام صادق علیه السلام درباره قول خدای عزوجل که فرموده: «کرسی او آسمان ها و زمین را در بر گرفته» پرسیدم: فرمود: آسمان ها و زمین و هر آنچه بین آنهاست در کرسی است و عرش، علمی است که هیچ کس به مقدار آن آگاه نیست.

خدا بر روی کرسی می نشیند

عبدالله پسر خلیفه می گوید: حضرت محمد صلی الله علیه و آله وسلم فرمود: کرسی خدا تمام آسمان و زمین را گرفته و خدا بر روی آن نشسته به طوری که مقدار چهار انگشت از خدا بزرگ تر است.

عبدالله بن احمد بن حنبل به سندش از وهب بن منبه درباره عظمت خداوند متعال چنین نقل کرده است:

ان السماوات و البحار لفی الهیکل و أن الهیکل لفی الکرسی، و ان قدمیه عزوجل لعلی الکرسی و قد عاد الکرسی کالنعل فی قدمیه.

همانا آسمان ها و دریاها در هیکل است و هیکل در کرسی، و هر دو

۱- صدوق، محمد، توحید، ص ۲۳۹.

قدم خداوند عزجل بر روی کرسی است و کرسی همانند نعل در دو پا بر می گردد.(۱)

ذهبی در کتاب العلو از عبدالله بن سلام نقل کرده که گفت:

اذا کان یوم القیامه القیامه جیء نبیکم حتی یجلس بین یدی الله علی کرسیه... .

هر گاه روز قیامت فرا رسد پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم شما آورده می شود تا این که نزد خداوند بر روی کرسی او می نشیند... .(۲)

دیدگاه جوینی

امام الحرمین عبدالملک جوینی، از بزرگ ترین علمای شافعی در قرن پنجم در ضمن ذکر صفات سلبیه باری تعالی چنین گفته است:

خداوند از اینکه به جهتی اختصاص داشته یا موصوف به مجازات باشد یعنی در برابر چیزی قرار گیرد، منزه است؛ زیرا هر چیزی که در جهتی باشد در آن جهت، مکان دارد و هر چه در مکانی باشد، قابلیت دارد که با جوهری ملاقات کند، یا از آن جدا شود و هر چیزی که چنین باشد از آن دو «اجتماع و افتراق» خالی نباشد و هر چه از اجتماع و افتراق خالی نباشد، یعنی با جوهری گرد آید یا از آن جدا بشود، مانند آن جوهر، حادث است.

پس ثابت شد که ذات مقدس خداوند از اینکه در مکانی یا در جهتی باشد یا با اجرام و اجسامی ملاقات کند، منزه و پاک است. اگر کسی بپرسد که درباره

۱- حنبل، عبدالله، کتاب السنهْ، ج ۲، ص ۴۷۷.

۲- ذهبی، محمد، العلو، ص۴۴۶.

آیه ی مبارکه: {الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی}، چه می گویی؟ پاسخ می دهیم که مراد از استواء، قهر و غلبه و بلندی مقام است و عرب ها وقتی می گویند: «استوی فلان علی المملکه» یعنی برتری مقام یافت و بر همه چیز چیره شد. از این قبیل است قول شاعر که «قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف و دم مهراق» بشر مقصود بشر بن مروان است. بدون خونریزی بر عراق چیره شد.(۱)

دیدگاه ابن قیم

ابن قیم در کتاب اجتماع الجیوش الاسلامیه آورده:

عبدالرزاق از معمر و او از ابن مسیب به نقل از ابو هریره و او به نقل از پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم آورده که فرموده است: خدای عزوجل به آسمان دنیا فرود می آید. او در هر آسمانی یک کرسی دارد. او هنگامی که به آسمان دنیا فرود می آید بر کرسی اش می نشیند و می گوید: کیست که... و هر گاه صبح رسد اوج می گیرد و بر کرسی خود می نشیند.

و می گوید: در مسند احمد از حدیث ابن عباس داستان طولانی شفاعت مرفوع آمده است که من نزد خدای عزوجل می آیم و او را در کرسی با تختش نشسته می یابم.(۲)

اینک می گویم واژه «نشسته» را ابن قیم از خود افزوده است و در حدیث مزبور در مسند احمد(۳) ۲۸۲/۱ و۲۹۶، چنین واژه ای دیده نمی شود و می‌توان آن

ص: ۲۴۸

۱- جوینی، عبدالملک، لمع الادله فی عقاید اهل السنهْ والجماعهْ، ص ۹۴ و ۹۵.

۲- ابن قیم، اجتماع الجیوش الاسلامیه، ص ۱۰۹ با تصحیح دکتر عواد متعلق.

۳- البانی درکتاب مختصر العلو، ص ۹۳ و مصحح اجتماع الجیوش الاسلامیه در حاشیه شماره ۱۱، ص ۱۰۸ بدین نکته اعتراف دارند در این کتاب ابن قیم حدیث «گاو را گرامی دارید» را آورده و در آن به عقاید هندوئیسم فرا می خوانند که گاو را احترام می کنند زیرا او گمان می کند که خدا متعال در آسمان است.

را از جمله جعل های ابن قیم دانست.

ابن قیم در بـدائع الفوائـد در میان ابیات روایت شده از دار قطنی آورده است که خداوند، سـرور ما محمد صـلی الله علیه و آله وسلم را در کنار خود بر عرش می نشاند.(۱)

کرسی مثل دو کفش است

عبدالله بن احمد با سندش از وهب بن منبه نقل کرده که وی در بیان عظمت خداوند متعال گفته است:

آسـمان ها و دریاها در کوشکی کلان هستند واین کوشک کلان در کرسی است و دو قدم خداوند عزوجل بر کرسی است و کرسی چونان کفش در دو پای او قرار می گیرد.(۲)

از مجاهد تابعی به نام در تفسیر مقام محمود نقل شده که براساس آن سـرور ما پیامبر اکرم صـلی الله علیه و آله وسلم در کنار خدای متعال بر عرش می نشیند.

خلال حنبلی همین حدیث را در کتاب خود السـنة به نقل از پیشینیان خویش نقل می کند و به صراحت می گوید هر کس این سخن را تکذیب کند، گمراهی جهمی مسلک است.

سیوطی در کتاب الموضوعات حـدیثی را نقل می کنـد که در آن آمده: هرگاه خداوند بخواهد به آسـمان دنیا فرود آید به تن خویش از عرشش فرود می آید».

او در پی این حدیث می افزاید: نعیم بن حماد با این همه یاوه سرایی ما را

۱- الموضوعات، ص۵.

۲- السنهً، ج۲، ص۴۷۷.

خسته کرده است چه بسیار است احادیثی را که او و طرطوسی که از وی روایت می کند رد

کرده ایم.(۱) پایان سخن سیوطی.

کرسی در لغت

کرسی در لغت به معنای تخت و علم است. طبری و قرطبی و ابن کثیر از ابن عباس روایت کرده اند که گفته است کرسی خدا علم او است. طبری می گوید که خداوند همان گونه که از سخن فرشتگان خبر داده که در دعای خود گفتند: «ربنا وسعت کل شی علما»، پروردگارا علم تو همه چیز را فراگرفته در این آیه نیز خبر داده که {وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ} علم او آسمان و زمین را فراگرفته است؛ زیرا کرسی در اصل به معنای علم است و این که عرب به جزوه علمی «کراسی» گوید از همین باب است چنان که به علما و دانشمندان کراسی گفته می شود.

در پایان سخن طبری کرسی در قرآن به معنای تخت و علم نیز آمده است.

خداوند در داستان سلیمان فرمود:

{وَ لَقَدْ فَتَنّا سُلَیْمانَ وَ أَلْقَیْنا عَلی کُرْسِیِّهِ جَسَداً}؛(۲) «ما سلیمان را آزمودیم و بر کرسی تخت او جسدی ساختیم».

و در آیه ی دیگری می فرماید:

{بِما شاءَ وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ}؛ «کرسی او آسمان ها و زمین را فرا گرفته است».

ص: ۲۵۰

۱- سیوطی، جلال الدین، الموضوعات، ص ۵.

۲- ص، آیه۳۴.

کرسی چنانکه در آیه مشهود است پس از «علمه» آمده است که با این قرینه معنای آن می شود: به چیزی از علم خدا جز آن چه خود بخواهد، آگاه نگردند. علم او آسمان ها و زمین را فرا گرفته است. بنابراین معنای برخی از روایات که می فرمایند: «کل شی فی الکرسی»، همه چیز در کرسی است این می شود که همه چیز در علم است.(۱)

استواء در لغت

«استواء» نیز در کتب لغت معانی مختلفی دارد که به چند مورد اکتفا می شود:

اول: در کتاب التحقیق فی کلمات القرآن از ماده «سوی» آمده است که معنای استواء به اقتضای محل تعبیر می کند، یعنی در هر جایی، بر حسب حال و اقتضای آنجاست.

دوم: در کتاب مفردات راغب نیز این گونه آمده است: استواء هرگاه با «علی» متعدی شود معنای استیلا یعنی چیرگی و استقرار یافتن می دهد. مانند {الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی} خدای رحمان بر عرش تسلط و چیرگی دارد.

سوم: در کتاب المعجم الوسیط آمده است، این که گفته می شود: «استوی علی سریر الملك او علی العرش» بر تخت حکومت قرار گرفت یا بر کرسی سلطنت نشست، مقصود آن است که اختیار مملکت را به دست گرفت.

اخطل شاعر در مدح بشر بن مروان اموی گفته است: «قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف او دم مهراق».

بشر مملکت عراق را بدون شمشیر و خون ریزی در اختیار گرفت.(۲)

۱- عسکری، سیدمرتضی، عقائد اسلام، ج۲، ص۴۷۴.

۲- عسکری، سیدمرتضی، عقاید اسلام، ج۲، ص۴۵۲.

استواء از دیدگاه طبرسی

او در تفسیر کلمه «استوی» می نویسد: در ادبیات عرب نیز واژه ی «استوی» به مفهوم به کف گرفتن قدرت و پرداختن به تدبیر امور فراوان آمده است. برای نمونه شاعر عرب چنین می سراید: «ثم استوی بشر علی العراق» آنگاه بشر بدون به کاربردن شمشیر و یا ریخته شدن خونی، زمام امور عراق را به کف گرفت. عده ای دیگر نیز بر این عقیده اند که منظور این است: پس به پدید آوردن پدیده ها و آفرینش عرش پرداخت.(۱)

استواء از دیدگاه آلوسی

ایشان نیز تعبیر به اقتدار می کند و می نویسد: استوی در آیه ی { الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی} به استیلاء و اقتدار تأویل می شود.(۲)

استواء از دیدگاه آیت الله معرفت

ایشان بر این باور است که استواء اگر با«الی» متعدی شود، مانند {ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ}(۳) به معنای عمد می باشد، یعنی قصد و توجه نمودن و اگر با «علی» متعدی شود مانند {ثُمَّ اسْتَوی عَلَی الْعَرْشِ} به معنای استیلا و فراگیری سلطه تدبیر است. از همین قبیل است گفته ی اخطل شاعر: «قد استوی بشر علی العراق من غیر سیف ودم مهراق» بشر (برادر عبدالملك بن مروان) را ستایش می کند که بدون خونریزی بر حکومت عراق مستولی گشت.(۴)

ص: ۲۵۲

۱- طبرسی، ابی الفضل، مجمع البیان، ج۹، ص۳۸۳.

۲- آلوسی، تفسیر آلوسی، ج۱۶، ص۱۵۵.

۳- بقره، آیه۲۹.

۴- معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، ص ۲۶۱.

دیدگاه های مختلف

طبری در تفسیر خود در ذیل آیه ی شریفه {وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ ٱلْأَرْضَ} از عبدالله بن خلیفه از رسول اکرم صلی الله علیه و آله وسلم نقل کرده که فرمود:

و إنّه لیقعد علیه فما یفضل منه مقدار أربع أصابع، ثمّ قال بأصابعه.

خداوند بر روی کرسی می نشیند و از هر طرف به مقدار چهار انگشت ازکرسی پهن تر می باشد.

ام سلمه نیز استواء را این گونه معنا می کند:

ام سلمه قالت: الاستواء معلوم، و الکیف مجهول، و الایمان به واجب، و السؤال عنه بدعه و البحث عنه کفر.

استواء روشن و چگونگی آن نامعلوم است. ایمان به آن واجب و پرسش از کیفیت آن بدعت و بحث از او کفر است.(۱)

حسام العقاد نیز می گوید: من فسّر «الاستوی» «بِاالستولی» فهو کافر.

هر کس که جمله «استوی» را در قرآن به «استولی» تفسیر کند کافر است.(۲)

علی ان الله فی جهه العلو، و أنه مستو علی عرشه.

یعنی همانا خداوند در جهت علو است و او بر عرش خود استوی کرده است.

ص: ۲۵۳

۱- سلیمان، تیسر العزیز الحمید، ص ۵۰۲؛ جنیدی، اصول الاعتقاد عند الامام البغوی، ص۱۱۶؛ مقدسی، شرح لمعهْ الاعتقاد، ص ۶۸؛ سفارینی، لوائم الانوار السنیه، ج ۱ ص ۳۵۰.

۲- حلقات ممنوعه، ص ۲۶.

ذهبی و اللالکائی و منذر و غیره به اسانید صحیح این روایت را ذکر کرده اند. همچنین ذهبی در کتاب علو آن را نقل کرده.

عن ابی حنیفه من انکر ان الله تعالی فی السماء فقد کفر.(۱)

کسی که انکار کند که خداوند در آسمان است، کافر است.

کرسی محل دو قدم خدا است.

ابو زرین عقیلی از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم نقل می کند:

درباره ی {وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ} فرمودند:

الکرسی موضع القدمین ولایقدر قدر العرش شیء.

کرسی محل دو قدم «خداوند» است و اندازه ی عرش را هیچ موجودی نمی داند.(۲)

فضل از امام صادق علیه السلام در مورد کرسی سؤال می کند:

عن فضیل بن یسار قال: سألت ابا عبدالله علیه السلام عن قول الله عزوجل: {وَسِعَ کُرْسِیُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ} فقال: یا فضیل، کل شیء فی الکرسی، السماوات و الارض و کل شیء فی الکرسی.

فضیل بن یسار گوید: امام صادق علیه السلام از قول خدای عزوجل «در بر دارد کرسی او آسمان ها و زمین ها را» پرسش کردم، فرمود: فضیل

۱- سفارینی، لوائح الانوار، ج ۱، ص ۳۵۷؛ مقدسی، شرح لمعهْ الاعتقاد، ص۶۸؛ صالح الوردانی، عقائد السنهْ و عقائد الشیعه، ص ۴۱.

۲- هندی، علی، کنزالعمال، ج۱، ص ۳۹۰.

هر چیزی در کرسی است، آسمان ها و زمین و هر چیزی در کرسی است.(۱)

سؤالات ابو قره پیرامون کرسی

امام رضا علیه السلام به سؤالات ابو قره پاسخ می دهد که ما به متن کامل روایت می پردازیم:

عن صفوان بن یحیی قال:

سألنی ابو قره المحدث أن أدخله علی ما ابی الرضا علیه السلام فاستاذنته فاذن لی، فدخل فسأله عن الحلال و الحرام ثم قال له: افتقر إن الله محمول؟ فقال ابوالحسن علیه السلام : کل محمول مفعول به مضاف الی غیره محتاج و المحمول اسم نقض فی اللفظ و الحامل فاعل و هو فی اللفظ مدحه و کذلک قول القائل: فوق و تحت و اعلی و أسفل و قد قال الله: «و له الاسماء الحسنی فادعوه بها» و لم یقل فی کتبه: إنه المحمول بل قال: إنه الحامل فی البر و البحر و الممسک السماوات و الارض أن تزولا- و المحمول ما سوی الله و لم یسمع احد آمن بالله و عظمته قط قال فی دعائه: یا محمول. قال ابو قره: فإنه قال:... و یحمل عرش ربک فوقهم یومئذٍ ثمانیه» و قال: «الذین یحملون العرش» فقال ابوالحسن علیه السلام : العرش لیس هو الله و العرش اسم علم و قدره و عرش فیه کل شیء، ثم اضاف الحمل الی غیره، خلق من خلقه لانه استعبد خلقه بحمل عرشه و هم حمله علمه و خلقا یسبحون حول عرشه و هم یعلمون بعلمه و ملائکه یکتبون اعمال عباده و استعبد اهل

الارض بالطواف حول بیته و الله علی العرش استوی کما قال: و العرش و من یحمله، و من حول العرش، والله الحامل لهم، الحافظ لهم، الممسک القائم علی کل

۱- کلینی، محمد، اصول کافی، ص ۳۷۹.

نفس وفوق کل شیءٍ وعلی کل شیء و لا یقال: محمول و لا اسفل قولاً مفردا لا یوصل بشیءٍ فیفسد اللفظ و المعنی. قال ابو قره: فتکذب بالروایه التی جاءت إن الله اذا غضب انما یعرف غضبه إن الملائکه الذین یحملون العرش یجدون ثقله علی کواهلهم، فیخرون سجداً، فاذا ذهب الغضب خفّ و رجعوا إلی مواقفهم، فقال ابوالحسن علیه السلام : أخبرنی عن الله تبارک و تعالی منذ لعن ابلیس الی یومک هذا هو غضبان علیه، فمتی رضی؟ و هو فی صفتک لم یزل غضبان علیه و علی اولیائه و علی اتباعه کیف تجتریءُ ان تصف ربک بالتغییر من حالٍ الی حال و أنه یجری علیه ما یجری علی المخلوقین! سبحانه وتعالی، لم یزل مع الزائلین و لم یتغیر مع المتغیرین و لم یتبدل مع المتبدلین و من دونه فی یده و تدبیره و کلهم الیه محتاج وهو غنی عمن سواه.(۱)

صفوان بن یحیی گوید: ابو قره محدث از من خواهش کرد او را خدمت امام رضا علیه السلام ببرم، اجازه خواستم و به من اجازه داد. خدمت آن حضرت رسید و از مسائل حلال و حرام پرسید و سپس گفت: شما اعتراف دارید که خدا محمول است؟

حضرت فرمود: هر چه محمول(۲) باشد فعلی بر او واقع شد که نسبت به دیگری دارد و نیازمند باشد، محمول در تعبیر دلالت بر نقض دارد و حامل به معنی فاعل حمل است و دلالت بر مدح دارد و همچنین است کلماتی که گویند: بالا، پایین، اعلی و اسفل که بالا و اعلی دلالت بر مدح دارد و پایین و اسفل دلالت بر نقص دارند. خداوند فرموده است {قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوِ ادْعُوا الرَّحْمنَ أَيّاً ما

۱- کلینی، محمد، توحید، ج ۱، ص ۳۷۸.

۲-) محمول یعنی چیزی بر او حمل می‌شود و حامل یعنی چیزی که حمل بر محمول می‌شود. به محمول نقض و به حامل مدح می گویند.

تَدْعُوا فَلَهُ ٱلْأَسْماءُ الْحُسْنى}(۱) برای خـدا نام های نیکی است او را بـدان نام ها بخوانید و نام برید. و در کتاب خود از خود به لفظ محمول تعبیر نکرده، بلکه خود را حامل خوانده؛ زیرا اوست حامل در صـحرا و دریا و نگهدرانده ی آسمان ها و زمین، از این که از آن‌جا در روند. همچنین می فرماید: {وَ لَقَدْ كَرَّمْنا بَنِی آدَمَ وَ حَمَلْناهُمْ فِی الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ}(۲) ما فرزندان آدم را گرامی داشتیم و آنها را در صحرا و دریا حمل کردیم. لذا محمول همان چیزی است که جز خداوند است. به همین جهت از کسی که ایمان به خدا و عظمت او دارد شنیده نشده که در دعای خود گفته باشد: یا محمول.

سؤال شد که خدا خودش فرموده {يَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمانِيَةٌ}(۳) «و حمل می کنند عرش پروردگارت را در این روز هشت کس» همچنین می فرماید:

{الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ}؛(۴) «و آن کسانی که عرش را حمل کنند».

می فرمایـد در این آیات می گویـد: عرش خـدا را حمل می کننـد، عرش که خـدا نیست، محمول بودن عرش دلیل بر محمول بودن خدا نیست، عرش تعبیر از علم و قدرت است و عرشـی است که در آن همه چیز هست. سـپس حمل را به دیگری نسـبت داده که مخلوق او است. زیرا به وسـیله ی حمل عرش، بندگان خود را به پرسـتش وا داشـته و آنها حاملان علم باشـند و خلقی هستند که گرد عرش او

۱- اسراء، آیه ۱۱۰.

۲- کهف، آیه ۱۷۰.

۳- الحاقهْ، آیه۱۷.

۴- حم، آیه ۷.

تسبیح گویند و به علم او کار کنند و فرشته هایی هم باشند که کردار بندگان را نویسند. مردم زمین را هم به وسیله ی طواف گرد خانه خود به پرستش گرفت و خدا بر عرش استوار است. چنانکه خود فرموده، یعنی بر آن مستولی است و نسبت به همه یکسان است و خدا عرش و حاملان عرش و اطرافیان عرش، همه را در قبضه ی خود داشته، نگه می دارد و حفظ می کند. پاینده است بر هر نفسی، برتر از هر چیز است و مسلط بر هر چیزی. درباره ی او نتوان گفت محمول است و نه اسفل. گفتاری است نامناسب و وابسته به منطق و مستدل نیست و هم لفظ فاسد باشد و هم معنی.

سؤال شد شما آن روایت را دروغ می دانید که می گوید: چون خدا خشم گیرد، نشانه اش این است که فرشتگانی که عرش را به دوش دارند سنگینی آن را بر دوش خود دریابند و روی نیاز به خاک گذارند و سجده کنند و چون خشم خدا برود عرش سبک گردد و به جایگاه خود برگردند.

در جواب گفته شد از آن وقت که خدای تعالی ابلیس را لعن کرد، تا امروز از او خشمگین است. بگو به من کی از او خشنود شده است؟ خدا در همین وضعی است که تو توصیف کردی. همیشه هم بر او و هم بر دوستان و پیروان او خشمناک است، چطور جرأت می کنی که پروردگار خود را به دگرگونی از حالی به حالی متصف سازی و بگویی آنچه بر مخلوق رخ می دهد بر او هم رخ می دهد، منزه باد و برتر. او همیشه با هر چه نابود شده است بر جا بوده و با هر چه دستخوش تغییر شده دگرگونی نداشته و به همراه آنچه تبدیل شودتبدیلی نپذیرد. هر چه جز اوست در قبضه ی او و زیر سرپرستی و تدبیر او است، همه به او نیاز دارند و او از هر کس جز خودش بی نیاز است.

ص: ۲۵۸

فصل چهارم: بیان دیدگاه ها در آیه ی ۲۷ سوره ی رحمان

اشاره

خداوند می فرماید:

{وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ}؛ «و زنده ی ابدی ذات خدای با جلال و عظمت توست».

در قرآن کریم، چند آیه هم وجود دارد که در آنها «وجه خدا» به کار رفته است. مفسران برای «وجه» در قرآن معانی مختلفی ارائه کرده اند که به چند نمونه از آنها اشاره می شود:

دیدگاه وهابیت

ابن جوزی حنبلی قائل است که مراد از وجه، ذات خداوند است. لذا این تأویل را به احمدبن حنبل نسبت می دهد. همچنین ابن خزیمه بر این باور است که تمام علما معتقدندخداوند دارای وجه است و دو چشم دارد که به وسیله ی آنها نگاه می کند.(۱) خوشبختانه جوینی و بغدادی و رازی از بزرگان اشاعره «وجه» را به رویت خداوند تأویل می برند.

۱- کثیری، محمد، السلفیه، ص۵۳۴؛ طبقات حنابله، ص۱۵۴.

دیدگاه جوینی

فلا وجه لحمل الوجه علی صفه، اذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفه لله تعالی، بل هو الباقی بصفاته الواجبه، فالاظهر حمل الوجه علی الوجود، و قبل المراد بالوجه الجهه التی یراد بها التقرب الی الله تعالی یقال؛ فعلت ذلک لوجه الله تعالی، معناه لجهه امتثال امر الله، فالمعنی بالآیه أن کل ما لم یرد به وجه الله محیط.(۱)

جوینی در تعریف «وجه» می نویسد: وجه را حمل بر وجود بکنیم.

دیدگاه زمخشری

زمخشری در ذیل آیاتی که از وجه خداوند سخن می گویند، وجه را تعبیر از ذوات وحقیقت می کند، همان طوری که بیچارگان مکه می گفتند:

أین وجه عربی کریم ینقذنی من الهوان.

کجاست آن عرب بخشنده ای که ما را از خواری نجات دهد.(۲)

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی در این آیه نیز بر این باور است که منظور از «وجه» در آیه حقیقت و ذات خداوند است و اگر غیر از این باشد با توجه آیه {کُلُّ شَیْ ءٍ هالِکٌ إِلاّ وَجْهَهُ}(۳) همه ی اعضای خداوند باید از بین بروند و فقط وجه باقی بماند. بنابراین، آیه باید تأویل شود. در آیه ی {یُرِیدُونَ وَجْهَهُ}(۴) نیز وجه باید تأویل

ص: ۲۶۰

۱- جوینی، عبد الملک، کتاب الارشاد، ص ۱۴۸.

۲- زمخشری، محمود، کشاف، ج۲، ص۲۷، ج۳، ص۴۳۷، ج۴، ص۴۴۵.

۳- قصص، آیه۸۸.

۴- انعام، آیه۵۲.

شود. لفظ «وجه» و «یـد» به جهت تعظیم به کار می رود. همان طور که می گوینـد «هذا وجه الرأی و هذا وجه الدلیل» و یا این که کسـی،ذاتی را دوست دارد که وجه او را ببینـد؛ پس رویت وجه از لوازم محبت است. بـدین سـبب وجه، کنایه از محبت و طلب رضاست.(۱)

دیدگاه علامه ی طباطبایی

علامـه ی طباطبایی در ذیل آیه ی شـریفه می نویسـد: وجه هر چیزی عبارت است از سـطح بیرونی آن و از آنجایی که خـدای تعالی منزه است از جسـمانیت و داشتن حجم و سطح، لاجرم معنای این کلمه در مورد خدای تعالی بعد از حذف محدودیت و نواقص امکـانی عبـارت می شود از نمود خـدا و نمود خـدا همـان صـفات کریمه ی او است که بین او و خلقش واسـطه انـد و برکات و فیض او به وسـیله ی آن صـفات بر خلقش نازل می شونـد، و خلایق آفرینش تـدبیر می شوند. آن صـفات عبارتند از علم، قـدرت، شـنوایی، بینـایی، رحمت، مغفرت، رزق و امثـال اینهـا. «ذوالجلاـل و الاکرام» در معنای کلمه ی «جلال» چیزی از معنای اعتلا و اظهار رفعت نهفته

است، البته رفعت و اعتلای معنوی در نتیجه جلالـت بـا صـفاتی که در آن بویی از دفع و منع هست، سـر و کار و تناسب دارد. مانند صفت علو، تعالی، عظمت، کبریا،تکبر، احاطه، عزت و غلبه. وقتی این معانی در کلمه ی جلال باشد، باید دید برای کلمه ی «اکرام» چه باقی می ماند؟ برای این کلمه از میان صفات، آن صفاتی باقی می ماند که بویی از بهاء و حسن می دهد، بهاء و

۱- فخررازی، محمد، تفسیر الکبیر، ج۲، ص۱۹۴.

حسنی که دیگران را واله و مجذوب می کند؛ مانند: صفات زیر، علم، قدرت، حیاه، رحمت، جود، جمال و حسن و از این قبیل صفات که مجموع آنها را صفات جمال می گویند، همچنان که دسته ی اول را صفات جلال می نامند. اسماء خدایی را به این دو قسمت تقسیم نموده، هر یک از آنها که بویی از اعتلاـ و رفعت دارد، صفات جلال و آنهایی که بویی از حسن و جاذبیت دارد، صفات جمال می نامند. بنابراین ذوالجلال و الاکرام نامی از اسماء حسنی خداست که به مفهوم خود تمامی اسماء جلال و اسماء جمال خدا را دربر می گیرد. و مسمای به این نام در حقیقت ذات مقدسه خدایی است، همچنان که در آخر همین سوره خدای تعالی خود را به این اسم نامیده و فرموده: {تَبارَکَ اسْمُ رَبِّکَ ذِی الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ}، ولکن در آیه ی مورد بحث نام وجه خدا شده، حال یا به خاطر این بوده که در خصوص این جمله از معنای وصفیت افتاده، و صفت وجه واقع نشده، بلکه مدح و ثنای و تقدیر رب قرار گرفته، {وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ}(۱)؛ «و تنها وجه پروردگارت که او دارای جلال واکرام است باقی می ماند».

دیدگاه آیت الله مکارم

«وجه» در لغت به معنی صورت است که به هنگام مقابله با کسی با آن مواجه و روبرو می شویم، ولی هنگامی که در مورد خداوند به کار می رود منظور ذات پاک او است.

ص: ۲۶۲

۱- طباطبائی، محمدحسین، تفسیر المیزان، ج۱۹، ص۱۰۵.

بعضی نیز «وجه ربک» را در اینجا به معنی صفات پروردگار دانسته اند که از طریق آن،برکات و نعمت ها بر انسان ها نازل می شود، همچون علم و قدرت و رحمت و مغفرت.

اما «ذوالجلال والاکرام» که توصیفی برای «وجه» است اشاره به صفات جمال و جلال خدا است؛ زیرا ذوالجلال از صفاتی «صفات سلبیه» خبر می دهد که خداوند «أجل» و برتر از آن است و «اکرام» به صفاتی اشاره می کند که حسن و ارزش چیزی را ظاهر می سازد و آن «صفات» ثبوتیه ی خداوند مانند علم و قدرت و حیات او است.(۱)

ص: ۲۶۳

۱- مکارم، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۲۳، ص ۱۳۶.

فصل پنجم: بیان دیدگاه ها در آیه ۷۵ سوره ی ص

اشاره

خداوند می فرماید:

{قالَ یا إِبْلیسُ ما مَنَعَکَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ استکبرتَ أم کُنتَ من العالین }؛ «ای ابلیس، چه چیزی تو را از این کار بازداشت که از سجده کردن در برابر آنچه من به دست قدرت و تدبیر خود ساختم سجده آوری؟»

در معنای «یدی» اقوال مختلفی وجود دارد که به صورت فشرده به نقد و بررسی آنها پرداخته می شود:

ابن تیمیه درباره ی این آیه چنین می گوید:

خداوند فرمود: ای ابلیس! چه چیز تو را مانع شد برای چیزی که به دستان قدرت خویش خلق کردم سجده آوری؟

آنگاه به روایتی که در کلمه ی «ید»استعمال شده تمسک می جوید و استدلال می کند که در زبان و عرف اهل خطاب، اگر کسی بگوید: من این کار را با دستم انجام دادم، سزاوار نیست که ما از واژه دست «نعمت» را اراده نماییم، از سوی دیگر خداوند مردم را با همان کلام و اصطلاح خود آنها مورد خطاب قرار داده

است.(۱)

ابن تیمیه به نقل از احمد بن حنبل می گوید: آیه ی شریفه ی {خَلَقْتُ بِیَدَیَّ} دلالت دارد بر این که برای خداوند دست است. بنابراین هر که در هنگام خواندن این آیه دست خود را حرکت دهد، دست او باید قطع شود و هر که در وقت خواندن «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن»؛ «قلب مؤمن بین دو انگشت از انگشتان خداوند رحمان قرار دارد» انگشتان خود را حرکت دهد واجب است انگشتان او قطع شود.(۲)

دیدگاه زمخشری

منظور از آیه ی شریفه این است که بیشترکارها با دو دست انجام می شود و کاربرد این اصطلاح در انجام هر کاری مطلق است، حتی کاری را که با دل انجام داده اند، چنین تعبیر می کنند که «هو مما عملت یداک» و حتی اگر کسی هم دست نداشته باشد، به او می گویند «یداک اوکتا و فوک نفخ». دستانت بسته و دهانت باد کرده است. و حتی تا آنجا این اصطلاح کاربرد دارد که دیگر فرقی بین دو عبارت «هذا مما عملته» و «هذا مما عملته یداک» وجود ندارد و عبارتی از قبیل «مما عملت ایدینا»(۳)) و {لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ}(۴) هم مانند آن هستند.(۵)

۱- ابن تیمیه، احمد، مجموعه فتاوی، ج ۵، ص ۸۱.

۲- ابن تیمیه، احمد، المجموعة الکبری، ص ۲۰۱.

۳- یس، آیه ۷۱.

۴- ص، آیه ۷۵.

۵- زمخشری، محمود، کشاف، ج ۴، ص ۱۰۵.

دیدگاه صاحب تفسیر کابلی

ایشان بر این باور است که خداوند بدن را به ید ظاهر و روح را به ید غیبت آفرید. همچنین خداوند چیزهای غیب را به نوعی از قدرت و چیزهای ظاهر را به دیگر نوع قدرت

می سازد و در آفریدن این انسان هر دو نوع قدرت را به کار برد.(۱)

دیدگاه صاحب تفسیر لاهیجی

لاهیجی در ذیل آیه ی شریفه می نویسد: از امام باقر علیه السلام نقل شده که مراد از «بیدی» قوت و نعمت است و عرب ها ید را بر هر دو اطلاق می کنند. قاضی بیضاوی وجه تثنیه را چنین آورده است که چون در خلقت آدم زیادی قدرت و اختلاف در فعل است؛ بنابراین ایراد، آیه تثنیه است.

«استکبرت ام کنت من العالین» آیا بدون استحقاق تکبر کردی یا تو از جمله جماعتی هستی که مستحق بلند مرتبه بودند؟ همزه ی استفهام در «استکبرت» مقدر به قرینه «ام کنت من العالین» است.(۲)

دیدگاه ملافتح الله کاشانی

ملافتح الله براین باور است که مفسران معانی

مختلفی را ذکر کردند. بعضی معتقدند که مراد از «ید» قدرت است؛ یعنی او را به قدرت کامله ی خود خلق نمودم و تثنیه آن نشانه‌ای است بر زیادی قدرت در آفرینش آدم و اختلاف فعل.

۱- دیوبندی، محمود حسن، تفسیر کابلی، ج۵، ص۳۷۸.

۲- لاهیجی، تفسیر لاهیجی، ج۳، ص۸۴۴.

همچنین در بعضی تفاسیر نقل شده که مراد از یدین ید قدرت و ید نعمت است؛ یعنی چه چیز مانع تو شد از آن که سجده کنی بر چیزی که به ید قدرت و ید نعمت خود خلق نموده ام.(۱)

دیدگاه راغب اصفهانی

این آیه عبارت است از اینکه خداوند امور خلقت را به وسیله اختراعی که ویژه اوست، بر عهده دارد و لفظ ید را آورده برای اینکه معنا را برای ما تصور کند. زیرا دست مهم ترین عضو است که نزد آدمیان به وسیله ی آن کار انجام می شود و این برای آن است که ما اختصاص معنا را درک کنیم، نه اینکه تصور تشبیه کنیم.

و یا ذیل آیه {بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ} درتفسیر خود می گوید: یعنی نعمت هایش پشت سر هم هستند.(۲)

محقق تفسیر راغب به طور کلی می گوید: این کلام یعنی تأویل دو دست برای خداوند به نعمت، با اهل سنت و جماعت مخالفت کرده و با اشاعره در تأویل صفات همراهی نموده است. اما اهل سنت و جماعت برای خداوند دو دست حقیقی را اثبات می کنند که با دستان مخلوقات هیچ تشابهی ندارد.(۳)

آنچه که در آن از روایت «مزوّر» یا مانند آن یاری گرفته شده است، مانند کلام پروردگار که می فرماید: {یَوْمَ یُکْشَفُ عَنْ ساقٍ} که بعضی گفته اند مقصود

۱- کاشانی، ملافتح الله، تفسیر منهج الصادقین، ج۸، ص۶۹.

۲- راغب اصفهانی، حسین، تفسیر، ص۹۲۶.

۳- راغب اصفهانی، حسین، تفسیر، ص۹۲۶.

آیه جارحه «عضو است» و برای اثبات آن به حدیث ساختگی استدلال کرده اند.(۱)

دیدگاه طبرسی

ایشان در ذیل آیه ی شریفه چند دیدگاه را نقل می کند که به نقل آنها اکتفا می کنیم:

اول: جبایی می گوید: تعبیر {لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ} نشانگر آن است که خدا آفرینش آدم را خود به عهده گرفت و بدون هیچ واسطه و ابزاری با فرمان و خواست بدون واسطه اش او را آفرید.

دوم: مجاهد نیز ضمن تأیید این دیدگاه می فرماید:

اولم یروا أنا خلقنا لهم مما عملت ایدینا انعاماً.(۲)

آیا ندیده اید که ما به قدرت خویش برای اینان چهار پایانی آفریده ایم تا آنان مالك باشند.

سوم: ابومسلم نیز بر آن است که منظور از «دست» در آیه، اشاره به قدرت و توانایی آفریدگار هستی است و روشنگری می کند که آدم را به قدرت خویش آفریده است.(۳)

دیدگاه علامه ی طباطبایی

علّامه ی طباطبایی بر این باور است دلیل این‌که خداوند در آیه خلقت بشر را به خود نسبت داده، به این منظور بوده که برای آن شرافتی اثبات نماید و کلمه ی «ید» را تثنیه آورده و فرمود: «یدی» دو دستم برای این است که به کنایه بفهماند

۱- راغب اصفهانی، حسین، مقدمه جامع التفسیر، ص۴۹.

۲- یس، آیه ۷۱.

۳- طبرسی، ابی الفضل، مجمع البیان، ج ۱۰، ص۳۷۸.

در خلقت او اهتمام تام داشتند؛ چون ما انسان ها هم در هر عملی هر دو دست خود را به کار می بندیم که نسبت به آن اهتمام بیشتری داشته باشیم؛ پس جمله ی {خَلَقْتُ بِيَدَيَّ} نظیر جمله ی «مما عملت ایدینا»(۱) است.(۲)

دیدگاه آیهْ الله مکارم

آیت الله مکارم در ذیل آیه ی شریفه این گونه می نویسد: تعبیر به «یدی» (دو دست) به معنای دست های حسی نیست که او از هر گونه جسم و جسمانیت پاک و منزه است، بلکه دست در اینجا کنایه از قدرت است؛ چرا که انسان معمولاً قدرت خود را با دست اعمال می کند. لذا در تعبیرات روزمره، این کلمه در معنی قدرت، فراوان به کار می رود. گفته می شودفلان کشور در دست فلان گروه است، یا فلان معبد و ساختمان بزرگ، به دست فلان کس ساخته شده. گاه گفته می شود دست من کوتاه است، یا دست تو، پر است.

دست در هیچ کدام از این استعمالات، به معنی عضو مخصوص نیست، بلکه تمام اینها کنایه از قدرت و سلطه است و از آنجا که انسان، کارهای مهم را با دو دست انجام می دهد و به کار گرفتن دو دست، نشانه ی نهایت توجه و علاقه ی انسان به چیزی است، ذکر این تعبیر در آیه ی فوق، کنایه از عنایت مخصوص پروردگار و اعمال قدرت مطلقه اش در آفرینش انسان است.(۳)

۱- یس، آیه۷۱.
۲- علامه طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج۱۷، ص۲۲۶.
۳- مکارم، ناصر، تفسیر نمونه، ج ۱۹، ص ۳۵۸.

توان و قدرت

از امام رضا علیه السلام روایت شده که فرمود: منظور از آیه این است که با قدرت و توان خود، آن را آفریده ام.(۱)

۱- صدوق، محمد، توحید، ص۹۷.

فصل ششم: بیان دیدگاه ها در آیه ۱۱۵ سوره ی بقره

اشاره

خداوند می فرماید:

{وَلِلّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ}؛ «مشرق و مغرب، همه از آن خداست پس به هر سو که رو کنید، خدا آنجاست».

در معنای «وجه الله» دیدگاه های فراوانی وجود دارد که حکایت از آن دارد معنای ظاهری مراد نیست. نقد و بررسی آرای مفسرین و متکلمین در مورد «وجه الله».

معتزله و وجه الله

۱- عده ای تصور می کنند خدا را صورتی است که عین ذات او است. گویند این سخن ابو هذیل است.

۲- عده ای دیگر می گویند اگر بگوییم خدارا صورتی است، غرض ما وسعت و عظمت او است و اثبات ذات او مراد است. اعراب «وجه» را به جای تمام «هستی» به کار می برند و مثلاً ـ می گفتند: اگر صورتت نبود آن کار را به خاطر تو انجام نمی دادم. مقصود آن است اگر نبودی آن کار را انجام نمی دادم.

۳- اصولاً ـ منکر «وجه» برای خدایند و اگر از ایشان بپرسند: مگر خدا در قرآن نگفته «هر چیزی نابود شود مگر صورت او» گویند ما وقتی که قرآن

می خوانیم چنین می گوییم ولی از پیش خود نگوییم که خدا را صورتی است. این سخن عبادیه پیروان عباد است.

اشعری در کتاب اللمع می گوید: هیچ چیز به خداوند شبیه نیست و او هم به چیزی شباهت ندارد؛ زیرا اگر به چیزی شباهت داشت در تمام حوادث و عوارض و یا در بعضی، همانند آنها بود و اگر از بعضی جهات با آنها مشابه بود همان جهت حادث می بود. پس محال بود که چیزهای حادث، قدیم باشند.(۱)

اشعری همان طور که شیوه ی او است، پس ازذکر برهان عقل به بیان ادله نقلی می پردازد. او در این مورد به دو آیه استشهاد می کند، یکی آیه {لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْ ءٌ} چیزی مثل خدا وجود ندارد.

و دیگری آیه ی {وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ} احدی به او شبیه نیست.(۲)

نظریه ی زمخشری

زمخشری در ذیل آیه ی شریفه بر این باور است که «فثم وجه الله» یعنی جهتی که خدا به آن فرمان داده و به آن خشنود است. معنای عبارت آن است که اگر شما را باز داشته اند که در مسجدالحرام نماز بگذارید، خدا سراسر زمین را برای شما سجده گاه قرار داده و در هر کجای آن می خواهید نماز بگذارید. شما باید در آنجا رو به سوی قبله آرید، برای اینکه رو به سوی قبله آوردن در همه جا ممکن است و چنان نیست که فقط در مساجدی خاص و مکان هایی ویژه بتوانید این کار را انجام دهید.(۳)

۱- اشعری، علی، اللمع، ص ۷.

۲- توحید، آیه ۴.

۳- زمخشری، محمود، کشاف، ج ۱، ص ۱۸۰.

نظریه ی بیضاوی

ایشان معتقد است: منظور از وجه خدا، ذات و وجود او است؛ زیرا هیچ جایی نیست که وجود خدا در آنجا نباشد.(۱)

نظریه ی علامه ی طباطبایی

ایشان در این مورد نیز چنین می نویسد: یعنی ملک خدا و احاطه ی او به شما وسعت دارد و نیات شما به هر سو توجه کند، او نیز از قصد شما آگاه است. او مانند یک انسان و یا مخلوق جسمانی دیگر نیست که نشود به سویش توجه کرد مگر وقتی که در جهت معینی قرار داشته باشد و نیز مانند ما انسان ها نیست که اطلاعی از توجه اشخاص به سویمان پیدا نکنیم، مگر وقتی که از جهت معینی بسوی ما توجه کنند یا از پیش روی ما درآیند یا از دست راست ما و یا از جهتی دیگر، چون خدای تعالی نه خودش در جهت معینی قرار دارد و نه باید از جهت معینی به سویش توجه کند تا او به توجه وی آگاه

شود؛ پس توجه به تمام جهات، توجه به سوی خداست خدا هم بدان آگاه است.((۲)

نظریه علامه جوادی آملی

«وجه» چیزی است که انسان به آن رو می کند و وجه هر چیز نیز با همان چیز متناسب است. وجه خدا همان ظهور زوال ناپذیری است که از آن با عنوان فیض مطلق و عام خدا یاد می شود و مؤمنان که به امید لقای حق کار کرده و

۱- بیضاوی، عبدالله، انوار التنزیل، ج ۱، ص۷۸.

۲- علامه طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج ۱، ص۲۵۵.

طالب وجه الله اند، خواهان نیل به ظهور خاص این فیض منبسط هستند.(۱)

نظریه ی ملامحسن فیض کاشانی

ایشان در ذیل آیه می نویسد: هر دو ناحیه ی مشرق و مغرب زمین و همه آن مال خداست، پس به هر جا رو آورید، همان جا وجه خداست همانجا خدا از جهت علم، ذات، قدرت، رحمت و توسعه بر بندگانش فراگیر است و به مصالح همه و آنچه از آنان در هر مکان و جهتی صادر می شود، آگاه است.(۲)

نظریه ی طبرسی

بیشتر مفسران معتقدند مقصود از آیه ی شریفه این است که چهره ی خود را به هر سو که بگردانید قبله همان جاست. و منظور از وجه، جهت، وجهه همان قبله است، درست همانند وزن و وزنه.

وجه را در فرهنگ عرب به هدفی گویند که انسان به سوی او توجه می کند.

استغفرالله ذنباً لست محصنه رب العباد الیه الوجه والعمل

از پروردگار بندگانی که هدف همه ی انسان ها در مقام پرستش و کارهای شایسته تنها اوست، بر گناهانی که قابل شمارش نیستند، آمرزش می خواهم. بعضی نیز می گویند منظور این است در همان حال و به همان سوی که روی می آورید، همه را خدا می داند و می بیند، بنابراین به هر سمت که می خواهید او را بخوانید. برخی نیز می گویند: منظوراز «ثم وجه الله» این است که به هرسو رو

۱- جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، ج۶، ص۲۶۲.

۲- فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر صافی، ج۱، ص۲۶۹.

کنید رضوان خدا آنجاست یا به رضوان خدا منتهی می شود.(۱)

خدای نوجوان

ابن عباس پیامبر خدا صلی الله علیه و آله وسلم را این گونه توصیف می کند:

عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم رأیت ربی عزوجل شاب آمرد جعد قط قط علیه حله حمرا.

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم می فرماید: خداوند را به صورت نوجوانی دیدم که هنوز موی صورتش درنیامده، سرش پر مو، پیچ پیچ (فرفری) و دارای زیور آلات سرخ بود.(۲)

همچنین ابویعلی در کتاب دیگرش ابطال التأویلات این گونه می نویسد:

و قد صحه ابو زرعه الدمشقی و نقل عن الدار قطنی: کل هؤلاء الرجال معروفون لهم انساب قومه بالمدینه.

ابو زرعه این روایت را صحیح می داند و دارقطنی نیز گفته است تمام راویان این روایت معروف بوده و از افراد اصیل مدینه هستند.

احمد بن حنبل گفته است:

هذا حدیث رواه الکبر عن الکبر، عن الصحابه عن النبی، فمن شک فی ذلک او فی شیء منه جهمّی لا تقبل شهادته و لا یسلّم علیه، و لا یعاد فی مرضه.

۱- طبرسی، ابی الفضل، مجمع البیان، ج ۱، ص ۳۵۹.

۲- ابو یعلی، محمد، طبقات الحنابله، ج ۲، ص ۴۶.

این حدیث را بزرگان از صحابه روایت کرده اند و هر کس در صحت این روایت شک نماید او جهمی و شهادت او پذیرفته نیست، سلام نباید به او داد و به هنگام مریضی از وی نباید عیادت کرد.(۱)

دیدگاه اهل سنت در مورد حدیث نوجوانی خدا

۱- متقی هندی در کنز العمال چنین می گوید:

رأیت ربی فی صوره شاب له و فره (طب فی السنه عن ابن عباس) و نقل عن أبی زرعه أنه قال: هو حدیث صحیح قلت و هو محمول علی رؤیه المنام و کل الحدیث السابق کالآتی.(۲)

محقق کتاب می گوید:

کذا و فی المنتخب قلت قال الشیخ جلال الدین السیوطی رحمه الله علیه هو محمول علی رؤیه المنام و کذا الحدیث الخ.

همچنین می گوید:

رأیت ربی فی المنام فی صوره شاب موفر فی الخضر علیه نعلان من ذهب و علی وجه فراش من ذهب. «طب فی السنه عن أم الطفیل».

همچنان که متقی هندی بیان نموده است، عالم اهل سنت یعنی ابوزرعه این

۱- ابو یعلی، محمد، ابطال التأویلات، ج ۱، ص ۱۴۱.

۲- متقی هندی، علی، کنز العمال، ج ۱، ص ۲۲۸.

روایت راصحیح می داند.(۱)

۲- الفتنی در تذکره الموضوعات چنین می گوید:

فی اللآلئ ابن عباس رفعه رأیت ربی فی صوره شاب له وفره و روی فی صوره شاب أمرد. قال ابن صدقه عن أبی زرعه: حدیث ابن عباس صحیح لا ینکره إلا معتزلی.(۲)

یعنی روایت ابن عباس صحیح است و هیچ کس غیر از معتزله، این روایت را رد نمی کند.

۳- آلبانی در ظلال الجنة فی تخریج السنة لابن أبی عاصم چنین می گوید:

و روی الضیاء عن أبی زرعه الرازی حدیث قتاده عن عکرمه عن ابن عباس صحیح و لا ینکره إلا معتزلی قلت و یأتی فی الکتاب بعض الطرق لهذا الحدیث عن ابن عباس من غیر طریق حماد فهی تشهد لحدیثه وتقویه.(۳)

وی بعد از بیان تصحیح ابوزرعه در مورد این حدیث می گوید: این حدیث از قول ابن عباس، به غیر از طریق حماد، باز هم آمده است و نشان از تقویت در صحت این روایت دارد.

۴- ابی یعلی در ابطال التاویلات لاخبار الصفات از قول احمد بن حنبل چنین می گوید:

۱- هندی، علی، کنز العمال، ج ۱، ص۲۲۸.

۲- الفتنی، تذکره الموضوعات، ص ۱۲.

۳- آلبانی، ظلال الجنهْ فی تخریج السنهْ لابن أبی عاصم، ج ۱، ص ۲۱۰ باب ۹۴.

هـذا حديث رواه الكبر عن الكبر، عن الصحابه عن النبى صلى الله عليه و آله وسلم ، فمن شك فى ذلك أو فى شىء منه فهو جهمى لا تقبل شهادته و لا يسلّم عليه، و لا يعاد فى مرضه.(۱)

این حدیث را بزرگان از بزرگان صحابه روایت کرده اند و هر کس در صحت این روایت شک نماید او جهمی و شهادت او پذیرفته نیست، سلام نباید به او داد و به هنگام مریضی از وی نباید عیادت کرد.

۵- ابی یعلی در ابطال التاویلات لاخبار الصفات چنین می گوید:

وقد صححه ابوزرعه الدمشقی و نقل عن الدارقطنی: کل هولاء الرجال معروفون لهم انساب قویه بالمدینه.(۲)

یعنی ابوزرعه این روایت را صحیح می داند و دارقطنی نیز گفته است: تمام راویان این روایت معروف بوده و از افراد اصیل مدینه هستند.

۶- ابی یعلی در ابطال التأویلات لاخبار الصفات به نقل از امام ابوالحسن بن بشار راجع به روایت مذکور می گوید:

فعارضه رجل. فقال: هذه الاحادیث لا تذکر فی مثل هذا الوقت! فقال له الشیخ: فیدرس الاسلام.(۳)

یعنی فردی اعتراض کرد و گفت: آیاالان موقعیت بیان چنین احادیثی است؟؟

۱- ابی یعلی، ابطال التأویلات لاخبار الصفات، ج ۱، ص ۱۴۵.
۲- همان، ص ۱۴۱.
۳- ابی یعلی، ابطال التأویلات لاخبار الصفات، ج ۱، ص ۱۴۲.

شیخ گفت: اسلام چنین درس می دهد.

۷- ابی یعلی در جای دیگر همان کتاب می گوید:

و ابلغت ان الطبرانی قال: حدیث عکرمه عن ابن عباس عن النبی فی الرویه صحیح؛(۱)

یعنی از طبرانی رسیده است که این روایت صحیح است.

۸- او در جای دیگر می گوید:

هذا الحدیث صحیح؛(۲)

این روایت صحیح است.

آلبانی نیز در این مورد می نویسد:

وروی الضیاء عن أبی زرعه الرازی حدیث قتاده عن عکرمه عن ابن عباس صحیح و لا ینکره الا معتزلیه قلت و یأتی فی الکتاب بعض الطرق لهذا الحدیث عن ابن عباس من غیر طریق حماد فهی تشهد لحدیثه و تقوته.

وی بعد از بیان تصحیح ابو زرعه در مورد این حدیث می گوید: این حدیث از قول ابن عباس، به غیر از طریق حماد، باز هم آمده است و نشان از تقویت در صحت این روایت دارد.(۳)

۱- ابی یعلی، ابطال التأویلات لاخبار الصفات، ج ۱، ص ۱۴۳.
۲- ابی یعلی، ابطال التأویلات لاخبار الصفات، ج ۱، ص ۱۴۸.
۳- آلبانی، لابن ابی عاصم، ظلال الجنهْ، فی تخرج السنه، ج ۱، ص ۲۱۰، باب ۴۹.

داود جوراب از دانشـمندان اهل لغت است که شهرسـتانی از او یاد کرده و گفته است مرا از قول «اعفونی عن الفرج و اللحیه و اسألونی عما وراء ذلک» به شـرمگاه و ریش «برای حق» معاف کنید و جز آن هر چه خواهید بپرسـید، نیز گفته است که خدای او جسمی است دارای گوش، اندام ها و اعضاء.

او چندان بر توفان نوح نگریست که چشمانش آماس کرد و چون دیدگانش دردناك شدندفرشتگان به عیادتش آمدند.(۱)

چهره ی زیبا

حدیث از عبدالرحمن بن عائش آمده است که «خدایم را در نیکوترین چهره دیدم. پس به من فرمود: ای محمد صـلی الله علیه و آله وسـلم ؟ فرشتگان مقرب بر سر چه اختلاف دارند؟ عرض کردم: بار خدایا! تو خود آگاه تری پس دست خود را میان دو کتف من نهاد که خنکای آن را میان دو سینه ام احساس کردم...».

این حدیث از نظر سند، ضعیف و از نظر متن باطل است و احمد بن حنبل، محمدبن نصر مروزی، دار قطنی، بیهقی، ابن جوزی و دیگران آن را ضعیف شمرده اند.(۲)

شمایل جوان

عن ابن عباس: ان محمداً رأی ربه فی صوره شابٍ أمرد دونه ستر من

۱- شهرستانی، محمد، ملل و نحل، ج ۸ ص ۱۰۵؛ دکتر جابر، مقالهْ التشبیه، ج ۱، ص ۳۵۵.

۲- عسـقلانی، احمـد، تهـذیب التهـذیب، ج ۶، ص ۱۸۵؛ بیهقی، ابـوبکر، اسـماء صـفات، ص ۳۰؛ النکـت الظراف علی تحفه الاشـراف، ابن حجر، ج ۴، ص ۳۸۲؛ ابن جوزی، عبـدالرحمن، دفع التشـبیه، ص ۴۸؛ ترمـذی، محمد، سـنن ترمذی، ج ۵، ص ۳۴۳؛ فتاوی الجنه، ج۳، ص ۱۳۰.

لؤلؤ قدميه او رجليه فی خضره.

از ابن عباس نقل شده: پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم پروردگارش را در شمایل جوانی که صورتی بی مو با پوشش از لؤلؤ و با قدم ها و پاهایی سبزه و گندمی رنگ مشاهده کرد.(۱)

خدای بی ریش

ابو یعلی استاد ابن تیمیه می گوید:

اذا ذکر الله تعالی و ما ورد من هذه فی صفاته یقول: الزمونی ما شئتم فإنی التزمه الا اللجنه والصوره.

نسبت به آنچه که در صفات حق گفته می شود، از قول من نقل کنید که من هر عضوی را برای خداوند به جز ریش

و عورت قائل می شوم.(۲)

خدای وهابیت جوانی پر مو

ام طفیل در روایتی چنین می گوید: پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در خواب خدای را به نیکوترین چهره می بیند که جوانی است با مویی بر گوش ریخته و دو پایش در سبزه با کفش هایی زرین که بر چهره پوشیه ای از زر داشت! اهل حدیث همچون بخاری، بیهقی، احمد بن حنبل، ابن معین و دیگران بر دروغ و ساختگی بودن این

۱- ذهبی، محمد، میزان الاعتدال، ج ۲، ص ۳۶۳؛ فتاوی الجنه، ج ۳۰، ص ۱.
۲- مالکی، حافظ ابوبکر، العواصم من القواصم، ص ۲۱۰؛ ابن جوزی، عبدالرحمن، دفع التشبیه با کف التنزیه، ص ۹۵؛ ابن اثیر، ابوالحسن علی بن ابی الکرم شیبانی، الکامل، ج ۲، ص ۲۵۵.

حدیث تصریح دارند.(۱) از داود جورابی منقول است که خداونـد از بالا تا سـینه میان بسـته نیست و مجوف است و او را موی آویخته سیاه است و موی قطط(۲) یعنی «زنگله موی» دارد.(۳)

نفی چهره از خداوند در کلام امام صادق(ع)

۱- امام علیه السلام قائلین به صورت برای خداوند را مورد مذمت قرار می دهد و می فرماید:

عن یعقوب السـراج، قال: قلت لابی عبدالله علیه السلام : إن بعض اصحابنا یزعم ان لله صوره مثل صوره الانسان، و قال آخر، أنه فی صوره أمرد جعـد قطط، فخر ابو عبـدالله ساجدوا ثم رفع رأسه، فقال: سـبحان الله الذی لیس کمثله شـیء ولا تدرکه الابصار، ولا یحیط به علم، لم یلـد، لان الولد یشـبه اباه، و لم یولد فیشـبه من کان قبله، و لم یکن له من خلقه کفواً احد، تعالی عن صـفه عن سواء علواً کبیراً.

به امـام صـادق علیه السـلام گفتم: پاره ای از یاران ما می پندارنـد که خداونـد را چهره ای چون آدم است و گروه دیگری می گویند که او به چهره نوجوان مجعد و مو کوتاه است امام صادق علیه السلام به سجده افتاد و آنگاه سرش را بلند کرد و فرمود: منزه است خدا، آن چیزی که چون او نیست، دیده ها او را درک نمی کنند، دانشی او را فرا

۱- ابن جوزی، عبدالرحمن، دفع التشبیه با کف التنزیه، ص۱۴۸.

۲- پیچان گردیدن موی

۳- شهرستانی، محمد، الملل والنحل، ج ۱، ص ۱۰۵.

نمی گیرد، نزاده تا فرزنـد، شبیه پـدر باشـد و زاده نشده تا چون شبیه پیشـینیان خود باشد و از بین آفریده هایش چیزی چون او نیست و از ویژگی های غیر خودش برتری بسیار دارد.(۱)

۲- خداوند مثل و مانندی ندارد؛ لذا امام علیه السلام در این مورد می فرماید:

عن محمد بن حکیم قال: وصـفت لابی الحسن علیه السـلام قول هشام الجوالیقی و ما یقول فی الشاب الموفق و وصـفت له قول هشام بن الحکم فقال: ان الله لا یشبهه شی.

محمـد بن حکیم می گویـد: برای ابوالحسن علیه السـلام گفته هشـام جوالیقی را بیـان کردم و آنچه دربـاره ی جوان کامل می گوید و گفته ی هشام بن حکم را هم برایش بیان کردم.

فرمود: چیزی نیست که مانند خدا باشد.(۲)

خدا شبیه عروس است

حافظ ابن جوزی در این زمینه می گویـد: که ابن حامـد حنبلی معتقـد به تجسـیم این حـدیث را با این واژه ها آورده است که چون مرا به معراج بردنـد خداونـد رحمان را دیـدم به چهره ی جوانی بی ریش که از او پرتوی می تابید و از توصـیف او برای شما نهی شده ام، من از خدا خواسـتم تا به دیدنش مفتخرم سازد ناگاه او را چونان عروسـی دید که از او پرده برگرفته اند و بر تختش نشسته... .(۳)

ص: ۲۸۳

۱- صدوق، محمد، توحید، ص ۱۲۶.

۲- کلینی، محمد، اصول کافی، ج ۱، ص ۳۰۷.

۳- ابن جوزی، عبدالرحمن، دفع التشبیه، ص ۱۵۱.

چشمان خدا أعوج او را با دجال اشتباه نگیرید!

خداونـد متعال عنایت ویژه خود را به حضـرت موسـی «و القبت علیك محبته منی ولتضع علی عینی»؛(۱) «از خود محبـتی بر تو افکنـده تـادر برابر دیـدگانم پرورش یـابی». بیـان فرموده، بـدون توجه به معنای آیه برای خـدا چشم تصور کرده و احادیثی در تفسیر آن ساخته اند؛ مثلاً در صـحیح بخاری، صحیح مسلم، مسند احمد بن حنبل، سنن ابی داوود و... آمده است در «انه اعور و ان ربکم لیس باعور»(۲) دجال أعوج است و پروردگار شما أعوج نیست. «فان البس علیکم فاعلموا ان ربکم لیس باعورا»(۳) اگر بین خدا و دجال برای شما اشتباهی رخ داد بدانید که خدا أعوج نیست.

همچنین عبدالله می گوید: رسول خدا صـلی الله علیه و آله وسـلم روزی درمیان مردم، پیرامون مسـیح و دجال گفتگو نمود، در ضمن گفتارش فرمود که خداونـد کور نیست ولی مسـیح دجال چشم راسـتش کور و ماننـدحبه ی انگوری، از حدقه اش بیرون آمده است.(۴)

عبدالله در روایتی دیگر می گوید: در حضور رسول خدا صـلی الله علیه و آله وسـلم صحبت از دجال شد، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسـلم فرمود: این مطلب برای شما روشن است که چشم های خداوند کور نیست و با دستش به چشم راستش اشاره نمود و فرمود ولی دجال

۱- طه، آیه ۳۹.

۲- بخاری، محمـد، صـحیح بخاری، ج۳، ۱۹۱، ۱۹۲، کتاب التفسیر و سوره ق؛ صـحیح مسـلم، ج۴، ص۲۷۸، کتاب التوحید؛ مسند احمد بن حنبل، ج ۱، ص ۳۷۴، حدیث ۱۵۲۶ و ج۵، ص۶، حدیث ۱۴۱۱۴.

۳- سنن ابی داوود، ج۴، ص۱۱۴؛ مسند ابویعلی، ص۱۰۴؛ اجتماع الجیوش الاسلامیه، ص ۱۲۰.

۴- بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج۴، ح۳۲۵۶، ج ۶ باب ذکر الرجال؛ صحیح مسلم، ج۸، باب ذکر الرجال وصفته، ح۲۹۳۳.

چشم راستش کور و مانند حبه ی انگوری از حدقه اش بیرون آمده است.(۱)

چشم خدا

اصحاب حدیث به استناد چنین آیاتی معتقدند که خداوند دارای چشم و چشم ها است. عده ای از آنان تصریح کرده اند از آنجا که تشبیه عین در قرآن یا نص دیگری به کار رفته است، نمی توان گفت او دارای دو چشم است، برخلاف ید که مفرد و تثنیه و جمع در قرآن آمده است.(۲)

اثبات دست و انگشت برای خداوند

در منابع عامه روایاتی ذکر شده که خداوند را موجودی دارای دست و انگشت معرفی می کنند که ما فقط به نقل آنها اکتفا می کنیم:

۱- عبدالله بن احمد بن حنبل «م ۲۹۰ ق» به سند خود از عکرمه نقل کرده است که گفت:

ان الله لم یمس بیده شیئاً الا ثلاثا؛ خلق آدم بیده وغرس الجنه بیده، وکتب التوراه بیده.

خداوند با دست خود چیزی را لمس نکرد مگر سه چیز را: آدم را با دست خود آفرید، درختان بهشت را با دست خود کاشت و تورات را با دست خود نوشت.(۳)

۲- عبدالله بن احمد بن حنبل از پدرش به سند خود از ابی عطاف نقل کرده

۱- بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج۹، باب ما یذکر فی الذات والنعوت، ح۶۹۸۳.
۲- ابن حزم، ابی محمد، المحلی، ج۱، ص۳۳.
۳- حنبل، عبدالله، کتاب السنهْ، ج ۲، ص۲۰۹.

است که گفت:

کتب الله التوراه لموسی بیده و هو مسند ظهره الی الصخره فی الالواح من درّ،یسمع صریف القلم، لیس بینه و بینه الاحجاب.

خداونـد در حالی که پشت خود را به صـخره تکیه داده بود تورات را برای موسـی با دست خود در الواحی از مروارید نوشـت آن گونه که موسی صدای قلم او را می شنید و میان آن دو جز حجاب فاصل نبود... .(۱)

۳- عبدالله بن احمد بن حنبل از پدرش نقل کرده که به سند خویش از عبدالله بن مسعود چنین نقل می کند:

جاء حبر الی رسول الله صـلی الله علیه و آله وسـلم : فقال یا محمد أوْ یا رسول الله إنّ الله یجعل السـموات علی اصـبع و الارضین علی اصـبع و الجبـال علی اصـبع و الشـجر علی اصـبع و الماء و الثری و سائر الخلائق علی اصـبع ثم یهزهن فیقول انا الملک قال فضـحک رسول الله صـلی الله علیه و آله وسـلم حتی برزت نواجـد، تصدیقا لقول الحبر ثم قرأ و ما قدرو الله حق قدره و الارض جمیعاً قبضته یوم القیامه.(۲) والسموات مطویات بیمینه سبحانه وتعالی عما یشرکون.(۳)

یکی از عالمان [یهود] نزد رسول خدا صـلی الله علیه و آله وسـلم آمد و گفت: ای محمد یا ای رسول خدا، خداوند آسـمان ها را بر روی انگشتی و زمین ها را

۱- همان، ص۲۰۹.

۲- حنبل، عبدالله، السنه، ص ۶۳ ح ۳۰۵.

۳- بخاری، محمد، بخاری، ح ۶، ص ۱۲۶.

بر انگشتی و کوه ها را بر انگشتی و درختان را بر انگشتی و آب و زمین [خاک] و دیگر مخلوقات را بر انگشتی [از انگشتان خود] قرار می دهد و سپس آنها را تکان داده و می گوید: «منم پادشاه»؛ پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم در تصدیق این سخن چنان خندید که دندان های عقل آن حضرت نمایان شد و سپس این آیه را تلاوت فرمودند: «وما قدر والله ماقدروا...»(۱) جالب آنکه همین حدیث را بخاری نیز در صحیح خود که به قول اهل سنت اصح کتب بعد از قرآن است، نقل کرده است.

۴- قلب انسان در دستان خداوند است:

الکلابی قال: سمعت رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم یقول ما من قلب الا بین اصبعین من اصابع الرحمن، إن شاء اقامه و ان شاء اذاغه.

کلابی می گوید: از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم شنیدم که می فرمود: هیچ قلبی نیست مگر این که در میان دو انگشت از انگشتان پروردگار است، اگر بخواهد آن را ثابت نگه می دارد و اگر بخواهد می لغزاند.(۲)

معلوم می شود که جای قلب روی انگشت نیست بلکه بین دو انگشت است! اگر همه قلب ها بین دو انگشت است، پس بین انگشت های دیگر خالی است. ای‌کاش همان طور که برای انگشت ها (برای آنکه بی کار نباشد!) آسمان و زمین

۱- بخاری، محمد، بخاری، ج۶، ص۱۲۶، تفسیر سوره زمر و ج۹، ص۱۵۰ کتاب التوحید؛ نیشابوری، صحیح مسلم، ج۴، ص۸ کتاب صفهْ القیامهْ والجنهْ والنار.

۲- ترمذی، محمد، سنن ترمذی، ج۴؛ ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، ج۱، باب۱۳، ص۷۲.

و... را قرار دادنـد، بین انگشت هـا را نیز پر می کردنـد! گرچه انگشت هـای دست دیگر هم خـالی است! لابـد آن دست برای فرشتگان و بهشت و جهنّم و... خالی مانده است!

ص: ۲۸۸

فصل هفتم: بیان دیدگاه ها در مورد آیه ی ۱۰ سوره ی فتح

اشاره

خداوند می فرماید: {یَدُ اللهِ فَوْقَ أیْدیهِمْ}؛ «دست خدا بالای دست آنهاست».

در این آیه محور بحث «یدالله» است که منظور از دستان خدا چیست؟ آرا و اقوال گوناگونی وجود دارد که ما به صورت فشرده آنها را ذکر می کنیم:

اثبات دست برای خداوند در کلام وهابیت

ابن تیمیه معتقد است که خدا دارای دست است، لذا در این باره می گوید اگر از ما پرسیده شود که شما قایل به اثبات دست برای خداوند هستید در پاسخ می گوییم بلی؛ چون خداوند در این آیات می فرماید: خدا بالای دست آنهاست.(۱)

ابن خزیمه هم برای خداوند دست را اثبات می کند و این گونه می نویسد: حضرت آدم و موسی با یکدیگر اجتماع نمودند. حضرت موسی علیه السلام به حضرت آدم گفت ای آدم تو بودی که ما را از بهشت بیرون نمودی، پس حضرت آدم پاسخ داد و گفت: ای موسی، خداوند تو را با کلامش برگزید و تورات را با دست هایش چهل سال قبل از این که مرا بیافریند، نوشت. پس آیا مرا به خاطر امری الاهی سرزنش می نمایی؟(۲)

ابن قیم در صواعق المرسله می گوید:

۱- ابن تیمیه، احمد، مجموعه فتاوی، تقی الدین احمد، محقق مروان کهک، ج ۵، ص ۸۱.

۲- ابن خزیمه، ابوبکر، توحید، ج ۱، ص ۱۲۰.

خداوند آسمان را با یک دست و زمین را با دست دیگرش آفریده است.(۱)

و در جایی دیگر نیز می گوید: خداوند سه چیز را مخصوصا با دست خودش آفریده، یکی آدم و دیگری جنت فردوس و از سومی نامی نبرده است.(۲)

دیدگاه اشاعره

بسیاری از دانشمندان اهل سنت، چون ابوالحسن اشعری، اوزاعی، سفیان ثوری و لیث بن سعد، برای فرار از مشکل تشبیه قید «بلاکیف» را اضافه کرده اند.

اشعری برای خداوند دو دست ذکر می کند، لذا می گوید:

ان له (الله) یدین بلاکیف، کما قال: قال خلقت بیدی.(۳)

خداوند دارای دو دست است منتهی «بلاکیف».

دیدگاه ابوحنیفه

ابوحنیفه نیز گفته تأویل «ید» به نعمت و قدرت، باطل کردن صفت دست برای خداست، بلکه باید گفت خداوند دست دارد اما بدون کیفیت.(۴)

دیدگاه زمخشری

زمخشری بر این باور است که {خَلَقْتُ بِیَدَیَّ}(۵) با توجه به اینکه کسی که دارای دودست است، دست های او در بیشتر کارهایش مباشر او می باشد. بدین

۱- ابن قیم، صواعق المرسله، ج ۱، ص ۲۷۰.

۲- ابن قیم، صواعق المرسله، ج ۱، ص ۲۷۱.

۳- اشعری، علی، الابانه عن اصول الدیانه، ص۱۸.

۴- ابوحنیفه، نعمان، فقه الاکبر، ص۳.

۵- ص، آیه۵۷.

جهت از باب تغلیب اعمال دیگری که حتی بدون مباشرت دست ها انجام می شود مثل اعمالی که توسط قلب انجام می گیرد. گفته می شود که این عملکرد دست های توست و جمله ی «هذا مما عملته» با «هذا مما عملته یداك» فرقی ندارند.

منظور از آیه ی شریفه این است که دست رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم که بر دست بیعت کنندگان بالا می آید، همان دست خداست، زیرا خدا بالاتر از آن است که اعضا و جوارحی داشته باشد؛ زیرا این ویژگی ها از صفات اجسام است. به عبارت دیگر، بیان این حقیقت است که عقد و پیمان با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم مانند پیمان بستن با خداوند است و این دو با همدیگر تفاوتی ندارند.(۱)

دیدگاه کابلی

ایشان نیز در تفسیر آیه بر این عقیده است که مردم دست خود را در دست آن حضرت نهاده و بیعت می کردند. این عمل را فرمودکه بر دست رسول بیعت کردن گویا با خدا بیعت کردن است؛ زیرا در حقیقت، رسول از طرف خدا بیعت می گیرد و تعمیل و تأکید احکام همان ذات اقدس را به ذریعه بیعت بر مردم اجرا می کند؛ و این مانند آن است که خداوند می فرماید: {مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أطاعَ اللَّهَ} و چنان که می فرماید: {وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى} چون حقیقت بیعت نبوی این است دست شفقت و حمایت خدای تعالی یقیناً بر دست های ایشان می باشد.(۲)

۱- زمخشری، محمود، کشاف، ج۴، ص۳۳۵.

۲- دیوبندی، محمودحسن، تفسیر کابلی، ج۶، ص ۷۱.

دیدگاه طبرسی

او در ذیل آیه چند دیدگاه را مطرح می کند که به ذکر آنها اکتفا می کنیم:

اول: عده ای معتقدند منظور آیه این است که پیمان خدا برتر و سرنوشت سازتر از همه ی پیمان ها و بیعت هاست و دست بیعت دادنِ اینها به تو چنان است که گویی با خدا دست بیعت داده و با ذات بی همتای او پیمان بسته اند.

دیدگاه دوم: برخی مانند «ابن کیسان»معتقدند که: هان ای پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم آگاه باش که قدرت خدا در یاری رساندن به تو و هدف های والایت از نیروهای همه ی کسانی که با تو بیعت می کنند برتر و بالاتر است؛ از این رو باید به قدرت بی کران او تکیه کنی نه یاری اینها.

دیدگاه سوم: «کلبی» معتقد است، نعمت گِران خدا بر آنان به وسیله ی پیامبرش، از بیعت و فرمان برداری آنان از خدا و پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم برتر است.

دیدگاه چهارم: ابن عباس نیز بر این باور است که نعمت گران خدا که پاداش پرشکوه و وصف ناپذیرش در برابر بیعت آنان باشد، برتر و بالاتر از صداقت و وفاداری آنان در بیعت شان می باشد.(۱)

دیدگاه فیض کاشانی

ایشان در ذیل آیه می نویسد: دستی که موقع بیعت با بیعت کنندگان می گذاری، در حقیقت دست خداوند است؛ چرا که دست رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم به منزله ی دست خدا و بیعت با او، بیعت با خداوند است. آنان در حقیقت با خداوند پیمان می بندند و بیعت می کنند؛ منتهی توسط پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم این امر

۱- طبرسی، ابی الفضل، مجمع البیان، ج۹، ص۱۸۹.

محقق می شود.(۱)

دیدگاه علاّمه ی طباطبایی

علاّمه ی طباطبایی بر این عقیده است که این نوع سخن گفتن که پیمان شکنان را تهدید کرده و وفاکنندگان به پیمان را نوید می دهد، نشان دهنده ی این است که مقصود از «یـد الله» قدرت و حاکمیت خداوند است و اصولاً کلمه «ید» گاه در فرهنگ های مختلف، کنایه از قدرت می باشد؛ چنانکه می گویند: دست بالای دست، بسیاراست.(۲) البته طبق بیان علامه در المیزان این تفسیر با مقام آیه جور نیست، برای اینکه مقام، مقام اعظام بیعت رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم است. بیعت مردم با آن جناب، آن قدر مهم است که گویی بیعت با خود خداست. پس اینکه فرمود: {إِنَّ الَّذینَ یُبایِعُونَکَ إِنَّما یُبایِعُونَ}؛ «همانا مؤمنانی که با تو بیعت می کنند به حقیقت با خدا بیعت می کنند». آیه در حقیقت می خواهد بیعت با رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم را به منزله ی بیعت با خداوند قلمداد کند، به این ادعا که این همان است؛ هر اطاعتی که از رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم بکنند در حقیقت از خدا کرده اند؛ چون طاعت او طاعت خدا است. آنگاه همین نکته را در جمله ی «ید الله فوق ایدیهم» بیشتر بیان و تأکید کرده و می فرماید دست او دست خداست، هم چنانکه در آیه {وَ ما رَمَیْتَ إِذْ رَمَیْتَ وَ لکِنَّ اللهَ رَمی} نیز دست او را دست خدا خوانده است و در اینکه کارها و خصوصیات رسول خدا، کار خدا و شأن خداست، آیات بسیاری در قرآن آمده، مانند آیه {مَنْ یُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطاعَ اللهَ}(۳) هر که

ص: ۲۹۳

۱- فیض کاشانی، ملامحسن، تفسیر صافی، ج۶، ص۴۹۷.

۲- آلوسی، سیدمحمود، روح المعانی، ج۲۶، ص۱۶.

۳- نساء، آیه ص۸.

رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم را اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده است و آیه ی {فَإِنَّهُمْ لا یُکَذِّبُونَکَ وَ لکِنَّ الظّالِمِینَ بِآیاتِ اللهِ یَجْحَدُونَ}(۱) آن ستمکاران تو را تکذیب نمی‌کنند بلکه آیات خداوند را انکار می کنند و آیه ی {لَیْسَ لَکَ مِنَ الْأَمْرِ شَیْ ءٌ} به دست تو کاری نیست.(۲) به هر حال منظور از آیه ی شریفه هرچه که باشد معنای عرفی آن مراد نیست؛ چرا که به دور از ساحت اقدس پروردگار می‌باشد..(۳)

ید الله در کلام وهابیت

همچنین ام سلمه می گوید که رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم همیشه این دعا را می خواند:

یا مقلب القلوب ثبت قلبی علی دینک.

ای دگرگون کننده قلب ها، قلب مرا در راه دینت استوار بدار.

گفتم ای رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم ، مگر قلب ها دگرگون می شود، فرمود: بلی هیچ کس نیست مگر آنکه قلب وی، میان دو انگشت از انگشتان خداوند است. اگر بخواهد ثابت می دارد و اگر بخواهد از راه راست منحرف می کند.(۴)

نویسنده کتاب اشرف الوسایل الی فهم الشمائل در بیان آویختن طرف عمامه بین دو شانه گوید:

ابن قیم گفته استادش ابن تیمیه مطلب تازه ای را ذکر نموده که پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم وقتی دید خداوند دست خود را بین دو کتف او گذاشت، آنجا را مورد

۱- انعام، آیه ۳۳.

۲- آل عمران، آیه ۱۲۸.

۳- علامه طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج۱۶، ص۲۷۷.

۴- ابن خزیمه، ابوبکر، کتاب التوحید، ج ۱، ص ۱۹۱؛ مسند ابو یعلی، ص ۷۰۴.

احترام قرار داد و در نظافت آن محل کوشیده و از آلوده شدن جلوگیری می نمود.(۱)

عبداللطیف نوه ی محمد بن عبدالوهاب در رساله چهارم هدیهْ السنیهْ در شرح عقاید وهابیت می گوید: خداوند متعال بر عرش قرار گرفته، چنانکه می فرماید: {الرَّحْمنُ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوی}.

و خداوند دو دست دارد، بدون شباهت به دو دست انسان که فرمود:

{لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ}؛(۲) «برای آنچه آفریدم با دو دست هایم».

{بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ}؛(۳) «بلکه دو

دست های او باز است».

و گفته است خداوند دو چشم دارد نه با کیفیت مخصوص و نیز خداوند دارای چهره است چنانکه خود فرمود: {وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّک...}(۴).(۵)

عن عبدالله، قال: أتی النبی صلی الله علیه و آله وسلم رجل من اهل الکتاب، فقال یا ابا القاسم أبلغک ان الله عزوجل یحمل الخلائق علی اصبع، والسماوات علی أصبع، والارضین علی أصبع، و الشجر علی أصبع، قال: فضحک حتی بدت نواجذه، قال: فانزل الله تعالی: {وَ ما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ الْأَرْضُ جَمیعًا قَبْضَتُهُ یَوْمَ الْقِیامَهِ}.(۶)

محمد بن عبدالوهاب برای اثبات انگشتان برای خدا روایتی از ابن مسعود

۱- اشرف الوسایل.

۲- ص، آیه ۷۵.

۳- مائده، آیه ۶۴.

۴- رحمن، آیه ۲۷.

۵- هدیهْ السنیهْ، رساله چهارم، ص ۳۷.

۶- کتاب قرهْ عیون الموحدین تعلیق بر کتاب توحید محمد بن عبدالوهاب، مؤلف عبداللطیف.

نقل می کند: دانشمندی یهودی به حضور پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم عرض کرد ای محمد، ما در کتاب های خویش دریافتیم که در روز قیامت خداوند تمام آسمان ها را بر

یک انگشت، زمین ها را بر یک انگشت، درخت ها را بر یک انگشت، آب را بر یک انگشت، خاک را بر یک انگشت و دیگر آفریده ها را بر یک انگشت قرار داده و می فرماید: «تنها من پادشاهم».

پیامبر صلی الله علیه و آله وسلم ضمن تصدیق این گفته به گونه ای خندید که دندان مبارکشان نمایان گشت. سپس این آیه مبارک را تلاوت فرمود:

{ما قَدَرُوا اللهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَ ٱلأَرْضُ جَميعًا قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيامَةِ}؛(۱) «و خدا را آن چنانکه باید به بزرگی نشناخته اند و حال اینکه روز قیامت، زمین یکسره در قبضه ی قدرت اوست».(۲)

وی پس از نقل این روایت های متعدد در جهت اثبات اعضاء و جهت برای خداوند، از مجموع آن نتیجه می گیرد که: رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم گفته های دانشمندان یهودی را با تبسم تأیید کرد واین حدیث بر اثبات دست برای خداوند صراحت دارد.(۳)

خدا دو دست، دو پا و پنج انگشت دارد که آسمان ها را بر انگشت اول، زمین ها را بر انگشت دوم، درختان را بر انگشت سوم، خاک را بر انگشت چهارم و سایر آفریدگان را بر انگشت پنجم می گذارد.(۴)

۱- زمر، آیه ۶۷.

۲- محمد بن عبدالوهاب، کتاب التوحید، ج ۵، ص ۱۵۷؛ ابن خزیمه، ابوبکر، کتاب التوحید، ص ۷۱؛ عسقلانی، احمد، فتح الباری، ج ۱۳، ص ۳۴۰.

۳- محمد بن عبدالوهاب، کتاب التوحید، ج ۵، ص ۱۵۸.

۴- بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۶، ص ۳۳ و ج ۹ ص ۱۸۱.

در صحیح بخاری نقل شده که در روز قیامت خدا اشیا را بر سر انگشتانش می نهد و آنها را تکان می دهد و می گوید: «انا المالک انا المالک»، «من مالکم من مالکم».((۱))

ابن خزیمه می گوید: خداوند دارای انگشت است، رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرمود:

ان الله یمسک السموات علی اصبع.

خدا آسمان ها را بر انگشت خود نگاه می دارد.

ابوهریره می گوید: رسول خدا صلی الله علیه و آله وسلم فرموده است دست راست خدا پر است و چیزی از آن کم نمی گردد. شب و روز، نعمتش سرایز است و در دست دیگرش میزان قرار گرفته است. سهم کسی را زیاد و سهم کسی را کم می کند. سپس فرمود: نمی بینی از روزی که آسمان و زمین را آفریده است، انفاق و احسان می کند، اما از آنچه در دست اوست، کم نمی گردد.(۲)

دست به معنای قدرت و نعمت

عن محمد بن مسلم، قال: سألت أبا جعفر علیه السلام فقلت قوله عزوجل: {یا إِبْلِیسُ ما مَنَعَکَ أَنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ}(۳) فقال الید فی کلام العرب القوه و النعمه، قال: {وَ اذْکُرْ عَبْدَنا داوُودَ ذَا الْأَیْدِ}(۴) و قال {وَ السَّماءَ بَنَیْناها بِأَیْدٍ}(۵) ای بقوه، و قال {وَ

۱-) بخاری، محمد، صحیح بخاری، ج ۹، باب ۱۲۱۸.

۲- ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، ج۱، باب ۱۳ فیما انکرت الجهمیه.

۳- ص، آیه ۷۵.

۴- ص، آیه ۱۷.

۵- ذاریات، آیه ۴۷.

أَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ}.(۱) ای قواهم، ویقال لفلان عندی ایادی کثیره ای فواضل و احسان، ولد عندی بیضاء ای نعمه؛

از امام باقر علیه السلام درباره ی سخن خدای عزوجل که فرموده: ای ابلیس! چه چیز تو را مانع شد بر آنچه که به دست خود آفریده ام سجده کنی؟ پرسیدم فرمود: «دست» در کلام عربی به معنای قدرت و نعمت است. خداوند فرموده: یاد کن بنده مان داوود [صاحب قدرت را] و نیز فرموده: و آسمان را به دست خود آفریدیم یعنی به قدرت خود و نیز فرمود: و آنان را به روحی از او تأیید کردیم، یعنی قویشان ساختیم و گفته می شود برای فلانی در نزد من ایادی بسیار است یعنی نعمت و بخشش بسیار است و یا گفته می شود برای وی پیش من بیضاء است، یعنی نعمت است.

دست یعنی نیرو و قدرت

امام رضا علیه السلام دست را به معنای قدرت و نیرو تعبیر می کند:

عن محمد بن عبیده، قال: سألت الرضا علیه السلام عن قول الله عزوجل لابلیس: {ما مَنَعَکَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ} قال یعنی قدرتی و قوتی.

از امام رضا علیه السلام درباره ی سخن خداوند عزوجل به شیطان که فرمود: «چه چیز تو را بازداشت از اینکه به آنچه به دست خود آفریدم، سجده کنی؟ آیا تکبر ورزیدی؟» فرمود: یعنی به قدرت و نیروی خودم.

۱- مجادله، آیه ۲۲.

رفع اشتباه

{يَدُ اللهِ فَوْقَ أيْديهِمْ}؛(۱) «دست خدا بالاتر از دست آنها است». به طور مسلم مقصود از «يد» در اين آيه، همان قدرت است. در زبان فارسى مثل معروفى است كه مى گويند «دست بالاى دست بسيار است».

قرآن مجيد در مذمت شيطان كه چرا بر آدم سجده نكرد، چنين مى فرمايد: {ما مَنَعَكَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِيَدَيَّ}(۲))؛ «چه چيز مانع شد كه بر چيزى كه آن را به قدرت خود آفريده ام، سجده كنى؟» به طور مسلم «يد» در اين آيه و به برخى از موارد كه به خدا نسبت داده مى شود كنايه از قدرت و نيرواست؛ زيرا مظهر قدرت در انسان همان دست است. اما از اين جهت، لفظ در اين معنى زياد به كار مى رود.(۳)

شيخ مفيد از بزرگان تشيع، ضمن اينكه اعلام مى دارد شيعه با هرگونه تشبيه و تجسيم مخالف است، مى گويد: رواياتى را كه ظهور در تشبيه دارد بايد با آيات، توجيه و تفسير نمود؛ زيرا قرآن مى فرمايد {وَ السَّماءَ بَنَيْناها بِأيْدٍ}؛(۴) و آسمان را به قدرت خود برافراشتيم؛ بدون ترديد، مراد از «يد» قدرت است.

در آيه ى {اصْبِرْ عَلى ما يَقُولُونَ وَ اذْكُرْ عَبْدَنا داوُودَ ذَا الْأيْدِ}(۵) نيز همين طور مراد از «يد» قدرت است.

بر آنچه مى گويند صبر كن؛ بنده ى ما داوود را كه داراى امكانات متعدد بود،

۱- فتح، آيه ۱۰.

۲- ص، آيه ۷۵.

۳- صدوق، محمد، توحيد، ص ۹۹.

۴- ذاريات، آيه ۴۷.

۵- ص، آيه ۱۷.

به یادآور که کلمه ی «ید» کنایه از قدت است.(۱)

شیخ مفید تعبیر ابن بابویه را برای تعبیر «بیدی» (به دو دستم)(۲) قوت و قدرت دانسته، بر این اساس که قدرت و قوت دو کلمه ی مترادف هستند، رد می کند. مفید به جای آن در آیه ی {قال یا إِبْلیسُ ما مَنَعَکَ أنْ تَسْجُدَ لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ}؛(۳) «ای ابلیس چه چیز تو را از آن بـازداشت که در برابر آنچه به دست خود آفریـده ام سـجده کنی»؛ دو دست را اشـاره به دو لطف خـدا در این جهان و جهان دیگر دانسـته و به جای حرف اضافه «و» پیش از «یـدی» حرف اضافه «ل» قرار داد که در این صورت ترجمه ی آن چنین می شود:... چه چیز تو را از آن بـازداشت که در برابر آنچه برای دو لطف خود آفریـده ام سـجده کنی؟ یا این که معنی دو دست ممکن است قدرت و لطف باشد.(۴)

به هر حال اختلاف میان ابن بابویه و مفید اساسی نیست، هر دو نمی خواهند کلمه را به معنی تحت اللفظی آن تفسیر کنند.(۵) آنهـادست هـای خود را به لطف تفسـیر می کننـد که نظر معتزله اسـت(۶) و به اینکه آنهـا را قـدرت و دو لطـف تفسـیر کنـد، مخالفت می نماید.(۷)

عن ابی هریره: «ان رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم قال... ید الله ملای لما تغیضها فقه سحّاء اللیل و

ص: ۳۰۰

۱- مفید، محمد، الاعتقادات، ص ۲۳.

۲- ص، آیه ۳۸.

۳- مفید، محمد، تصحیح، ص ۶ - ۵.

۴- مفید، محمد، تصحیح، ص ۶ -۵.

۵- اندیشه های کلامی شیخ مفید، مارتین مکدرموت، ص ۴۴۹.

۶- اشعری، علی، مقالات، ص ۲۱۸.

۷- اشعری، علی، ابانه، ص ۳۹.

النهار... فانّه لم يغض ما فی یده و کان عرشه علی الماء و بیده المیزان یخفض و یرفع».

دست راست خدا پر است و بخشش و عطای مداوم در شب و روز، چیزی از آن نمی کاهد و در دست دیگرش ترازو است.(۱)

همچنین روایت است:

یطوی الله عزوجل السماوات یوم القیامه ثم یاخذهن بیده الیمنی ثم یقول انا الملک این الجبارون این المتکبرون ثم یطوی الارضیین بشماله ثم یقول انا الملک این الجبارون این المتکبرون.

خداوند در قیامت آسمان ها را می پیماید و با دست راست آن را می گیرد و زمین ها را با دست چپ، و در هر یک می گوید: منم پادشاه، ستمگران کجایند، متکبران کجایند؟(۲)

همچنین ابوهریره این گونه می گوید:

عن ابی هریره، عن النبی صلی الله علیه و آله وسلم قال: یقبض الله الارض یوم القیامه فیطوی السماء بیمینه ثم یقول: انا الملک این الملوک.(۳)

احمد بن حنبل خداوند را جسم می دانسته است و برای او اعضایی چون دست، صورت و چشم گمان می کرده است. دست آویز او در این اندیشه، ظاهر آیات متشابه بود. مالک بن انس اعتقادی نظیر

۱- جامع صحیح المختصر، صحیح مسلم، ج ۴ ص ۱۷۲۴ ح ۴۴۰۷.
۲- جامع صحیح المختصر، صحیح مسلم، ج۴، ص ۲۱۴۸ کتاب صفهْ القیامهْ والجنهْ والنار؛ مسند ابو یعلی، ص ۱۰۰۲.
۳- مسند ابی یعلی، ص ۱۰۴۴.

احمد بن حنبل داشته است.(۱)

و خداونـد به هر یـک از آفریـده هـایش هر طـور که بخواهـد نزدیـک می شود. همچنـان که خود او فرموده است: {... وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ}(۲) آنـان به موجب آیه {... بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ}(۳) دو دسـت و از ظـاهر آیـه {وَ اصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنا}(۴) دو چشم و از آیه {... فَثَمَّ وَجْهُ اللهِ}(۵) صورت و چهره برای خدا اثبات می کنند.(۶)

عن ابی عبـدالله علیه السـلام أنه قال فی قول الله عزوجل: {وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللهِ مَغْلُولَةٌ} لم یعنوا انه هکذا، ولکنهم قالوا: قد فرغَ من الامر، فلا یزید ولا ینقص، فقال الله جل جلاله - تکذیبا لقولهم: غلبت ایدیهم ولعنوا بما قالوا {بَلْ يَداهُ مَبْسُوطَتانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشاءُ}.(۷)

الم تسمع الله عزوجل یقول: {يَمْحُوا اللهُ ما يَشاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتابِ}(۸)).(۹)

از امام صادق علیه السلام درباره ی سخن خدای عزوجل که فرموده: یهود

۱- شهرستانی، همان، ص ۹۳.

۲- ق، آیه ۱۶.

۳- مائده، آیه ۲۴.

۴- هود، آیه ۳۷.

۵- بقره، آیه ۱۱۵.

۶- آلوسی، سید محمود، تاریخ نجد، ص ۹۰.

۷- مائده، آیه ۶۴.

۸- رعد، آیه ۳۹.

۹- صدوق، محمد، توحید، ص ۱۰۹.

گفتند دست خدا بسته است، فرمود: منظورشان آن نبود که دست خدا بسته است، بلکه گفتند از کار فارغ شده ای، نه چیزی می افزاید و نه کم می کند. خدای عزوجل برای تکذیب سخن آنان فرمود: دست هایشان بسته باد به خاطر آنچه گفتند، از رحمت خدا دور باشند؛ بلکه هر دو دست او گشاده است، هر گونه که می خواهد می بخشد. آیا نشنیده ای که خدای عزوجل می فرماید خدا آنچه را بخواهد محو و اثبات می کند و اصل کتاب نزد اوست.

ص: ۳۰۳

فصل هشتم: بیان دیدگاه ها در آیه ۲۲ سوره ی فجر

اشاره

خداوند می فرماید:

{وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفّاً صَفّاً}؛ «و فرمان پروردگارت در رسد و فرشتگان صف به صف بیایند».

در این آیه نیز آمدن خدا محل بحث است که چگونه آمدن خدا در قیامت محقق خواهد شد، به ذکر چند دیدگاه می پردازیم:

دیدگاه آلوسی

آلوسی از طرفداران سرسخت وهابیت می‌نویسد: وهابی ها می گویند:

روز قیامت، خدا به صحرای محشر می آید، زیرا خود او فرموده است:

{وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفّاً صَفّاً}.(۱)

دیدگاه زمخشری

زمخشری دراین مورد می نویسد: نسبت دادن آمد و شد و حرکت و انتقال به خدا، جایز نیست، زیرا اینها در شأن کسی است که در جهتی باشد، بلکه این آیه تمثیلی برای ظهور آیات اقتدار و تبیین آثار قهر و سلطنت خداوند است که، این

۱- آلوسی، محمود، روح المعانی، ذیل آیه شریفه.

حال به حال پادشاهی که خودش در جایی حضور یابد، مثال زده شده؛ زیرا با حضور پادشاه، هیبتی ایجاد می شود که حتی با حضور همه ی لشکریان و وزیران و خواص او چنین هیبتی ایجاد نمی شود.(۱)

دیدگاه فخر رازی

فخر رازی آیه را تأویل می کند، لذا معتقد است که: این آیه نیز باید تأویل شود و آن از باب حذف مضاف و قائم مقام شدن مضاف الیه می باشد و می گوید در تأویل آن وجوهی گفته شده که آن به معنای امر پروردگار است

برای محاسبه و مجازات، قهر پروردگار و جلال آیات پروردگار و ظهور پروردگار، به این معنی که در آن روز معرفت خداوند ضروری می شود. این تمثیلی از ظهور آیات خدا و تبیین آثار قهر و سلطنت خداوند می باشد که این حال به حال پادشاهی که خودش در جایی حضور یابد مثال زده شده؛ زیرا با حضور پادشاه هیبت و سیاستی ایجاد می شود که با حضور لشگریانش چنیین هیبتی ایجاد نمی شود.(۲)

دیدگاه امام الحرمین جوینی

امام الحرمین جوینی در ذیل آیه می نویسد: منظور از «جاء ربک» یعنی «جاء امر ربک» است که ایشان هم قائل به تاویل آیه است.(۳)

دیدگاه طبرسی

ایشان در ذیل آیه این گونه می نویسد: به باور عده ای منظور این است که

۱- زمخشری، محمود، کشاف، ج۴، ص ۷۵۱.

۲- فخررازی، محمد، تفسیر الکبیر، ج۳۱، ص۱۵۸.

۳- جوینی، عبدالملک، الارشاد، ص ۱۵۰.

فرشتگان هر آسمانی در صفی جداگانه بیایند. اما ازدیدگاه «ضحاک» پس از زلزله ی رستاخیز اهل هر آسمانی در صفی جداگانه می رسند، و ساکنان زمین گرد آن را می گیرند.

آن روز صف های فرشتگان به صورت هفت هفت، خواهد بود. این اشاره به صف های هفتگانه است که می فرماید: و فرمان پروردگارت در رسد و فرشتگان صف به صف بیایند.(۱)

دیدگاه ملا فتح الله کاشانی

او در ذیل آیه ی شریفه می نویسد: آیات قدرت و آثار هیبت و سطوت پروردگار ظاهر گردد؛ زیرا نسبت «مجییء» به خدا بر حقیقت خود نیست؛ زیرا که حرکت و انتقال نسبت به کسی است که در جهتی باشد نه خداوند متعال. پس این تمثیل برای ظهور آیات اقتدار و تبیین آثار قهر و سلطنت خداوند است.(۲)

دیدگاه علّامه ی طباطبایی

در این آیه که نسبت «آمدن» به خدای تعالی داده شد، منظور این است که در آن روز (از کار افتادن اسباب)، همه کاره خود خدا بدون هیچ واسطه است؛

به دلیل آیه زیر که می فرماید:

{هَلْ یَنْظُرُونَ إِلاّـ أَنْ یَأْتِیَهُمُ اللهُ فی ظُلَلٍ مِنَ الْغَمامِ وَ الْمَلائِکَهُ وَ قُضِیَ الْأَمْرُ}؛(۳) «منتظر چه هستند که ایمان نمی آورند. آیا منتظر آنند که

۱- طبرسی، ابی الفضل، مجمع البیان، ج ۱۰، ص۳۵۴.

۲- کاشانی، ملافتح الله، تفسیر منهج الصادقین، ج ۱۰، ص۲۴۳.

۳- بقره، آیه ۲۱۰.

خدا در سایه هایی از ابر و ملائکه بیایدشان و نابودشان کند».

از این آیه و آیه ی {هَلْ یَنْظُرُونَ إِلاّ أَنْ تَأْتِیَهُمُ الْمَلائِکَهُ أَوْ یَأْتِیَ أَمْرُ رَبِّکَ}(۱) منتظر چه هستید که ایمان نمی آورند، نشسته اند تا ملائکه یا ابری از ناحیه ی پروردگار تو فرا رسد، چنین به دست می آید که منظور از آمدن خدا در آیه سوره بقره آمدن امر خدا است.(۲)

دیدگاه محمد هادی معرفت

آیاتی که در آنها از آمد و رفت پروردگارسخن به میان آمده، در تمامی آنها یک گونه مجاز به کار رفته است که از متداول ترین انواع مجاز در استعمالات جاری عرب است. در آیه ی {جاءَ رَبُّکَ} که به ظاهر، آمدن را به خدا نسبت داده که در تقدیر «جاء امر ربک» می باشد! مانند «و اسأل القریه» که در تقدیر «واسال اهل القریه»(۳) می باشد.(۴)

فرمان پروردگار می رسد

امام رضا علیه السلام آیه را تفسیر به فرمان خداوند می کند؛ لذا این گونه می فرماید:

علی بن فضال، عن ابیه قال: سألت الرضا علی بن موسی علیه السلام عن قوله عزوجل: { وَ جاءَ رَبُّکَ وَ الْمَلَکُ صَفّاً صَفّاً}.(۵)

۱- نحل، آیه۳۳.

۲- علامه طباطبایی، محمدحسین، المیزان، ج۲، ص ۳۲۱.

۳- یوسف، آیه۸۲.

۴- معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، ص۲۶۳.

۵- صدوق، محمد، توحید، ص ۲۱۹.

فقال: ان الله عزوجل لا یوصف بالمجیء والذهاب، تعالی عن الانتقال، انما یعنی بذلک وجاء امر ربک و الملک صفا صفا.

از علی بن موسی الرضا علیه السلام درباره ی کلام خداوند عزوجل پرسیدم که فرمود: [فرمان] پروردگارت و فرشته[ها] صف در صف آیند فرمود: خداوند عزوجل به رفت و آمد توصیف نمی شود و منزه از انتقال است. مقصود از آیه این است که فرمان پروردگارت و فرشتگان گروه گروه می آیند.

ص: ۳۰۸

فصل نهم: بیان دیدگاه ها در آیه ی ۶۴ سوره ی مائده

اشاره

خداوند می فرماید: {بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ}؛ «بلکه دو دست خدا «قدرت» گشاده است».

رساله چهارم هدیهْ السنیهْ در شرح عقاید وهابیت می گوید:

و خداوند دو دست دارد، نه کیفیت و چگونگی مخصوصی مانند دو دست انسان که فرمود:

{لِما خَلَقْتُ بِیَدَیَّ}؛(۱) «برای آنچه آفریدم با دو دست هایم».

{بَلْ یَداهُ مَبْسُوطَتانِ}؛(۲)) «بلکه دو دست های او باز است».(۳)

دیدگاه فخر رازی

از نظر فخر رازی «غل و بسط» در آیه ی {وَ قالَتِ الْیَهُودُ یَدُ اللهِ}(۴) مجاز مشهور از بخل

وجود است؛ همانطور که می گویند: {وَ لا تَجْعَلْ یَدَکَ مَغْلُولَهً إِلی عُنُقِکَ وَ لا تَبْسُطْها کُلَّ الْبَسْطِ}(۵) زیرا دست وسیله برای انجام بیشتر کارها خصوصاً پرداخت مال و انفاق است؛ لذا اسم سبب بر مسبب اطلاق شده، یعنی وجود و بخل به دست و انگشتان و کف دست نسبت داده شده است. لفظ «ید» به معنی یکی از جوارح برای خداوند، محال است.(۶) و در آیه {یَدُ اللهِ فَوْقَ

۱- ص، آیه ۷۵.

۲- مائده، آیه ۶۴.

۳- هدیهْ السنیهْ، رساله چهارم، ص ۳۷.

۴- مائده، آیه۶۴.

۵- اسراء، آیه۲۹.

۶- فخر رازی، همان، ص ۳۵.

أَيْديهِمْ}(۱) و {بِيَدِكَ الْخَيْرُ}(۲) «يد» به معنی نعمت، غلبه و قوت است.(۳)

دیدگاه زمخشری

او در ذیل آیه ی شریفه می نویسد: «غل» مجاز از بخل و «بسط الید» مجاز از جود و بخشش است، چنانکه خداوند می فرماید: {وَ لا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلى عُنُقِكَ وَ لا تَبْسُطْها كُلَّ الْبَسْطِ}؛(۴) کسی که چنین عبارتی را به کارمی برد، مرادش اثبات دست، غل و بسط است. از نظر او هیچ تفاوتی بین این سخن و بین عبارتی که مجاز از آن است، وجود ندارد. هر دو عبارت به دنبال بیان یک حقیقت هستند، زیرا این عبارت حتی درباره ی پادشاهی هم که بخشش و منع او با اشاره ای و بدون به کار بستن دست، بستن و باز کردن آن صورت می گیرد، به کار می رود. حتی اگر دست کسی را از کتف بریده باشند و بخشش ارزشمندی را انجام دهد، می گویند: «ما ابسط یده بالنوال» دستش چه مقدار در بخشش باز است؟ برای اینکه بسط و قبض ید دو عبارت هستند که همواره به دنبال همدیگر برای دلالت بر بخل و بخشش به کار می روند و حتی در مواردی به کار بردن دست در آن موارد درست نیست، چنانکه شاعر سروده است: «جاد الحمی بسط الیدین بوابل شکرت نداه تلاعه و هاده». بر «حمی» باران زیاد بارید کنایه از بخشش است و همه جایش (پست و بلندش) شکر این بارش «بخشش» را به جای آوردند.

۱- فتح، آیه ۱۰.

۲- آل عمران، آیه۲۶.

۳- فخررازی، همان، ص ۲۸ و ۷۵.

۴- اسراء، آیه۲۹.

سؤال: چرا در عبارت «بل یداه مبسوطتان»

دست به صورت مثنی آمده است حال آنکه در عبارت «یدالله مغلوله» مفرد است؟

جواب: به این خاطر عبارت به صورت مثنی ذکر شده که انکار هر چه رساتر انجام پذیرد و هر چه بیشتر به غایت بخشندگی خدا و نفی بخل از او دلالت کند و این از آن رو است که غایت بخشندگی شخص آن است که مال خود را، سراسر به دست خویش بخشد و از این بنیاد مجاز بر آن فرا گرفته است.(۱)

دیدگاه صاحب تفسیر کابلی

او در تفسیر آیه شریفه این گونه می نویسد: زمانی که برای خداوند دست، پا، چشم و دیگر نعوت ذکر شده، نباید از آن فریب خورده و چنان پنداشته شود که خداوند به گونه مخلوق، جسم یا اعضای جسمانی دارد؛ همچنان که در نظیر و مثال و کیفیت ذات، وجود، حیات و علم و همه صفات خداوند جز این نتوان گفت:

ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم

وز هرچه گفته اند وشنیدیم و خوانده ایم

دفتر تمام گشت و به پایان رسید عمر

ما همچنان در اول وصف تو مانده ایم(۲)

دیدگاه علّامه ی طباطبایی

علّامه ی طباطبایی بر این عقیده است که جمله جواب از یهودی ها بوده است؛ لذا در تفسیر آیه می گوید: این جمله جواب از گفته یهود است که به کلمه

۱- زمخشری، محمود، کشاف، ج ۱، ص ۶۵۴.

۲- دیوبندی، همان، ص ۱۱۹.

«بل» که برای اضراب و اعراض است که افتتاح شده است. این جمله یعنی «بل یداه مبسوطتان» بلکه دو دست خدا (قدرت) گشاده است، جمله ایست معروف و شایع که کنایه از داشتن قدرت است.(۱)

دیدگاه صاحب تفسیر قمی

علی بن ابراهیم در تفسیر آیه شریفه این گونه می نویسد: یهودیان می گویند خداوند از خلقت دست کشیده است و دیگر چیزی جز آنچه در ازل تقدیر کرده است، ایجاد نمی کند،لیکن دستان خدا باز است و هرگونه که بخواهد انفاق می کند؛ بدین معنا که در کار خلقت تقدیم، تأخیر، افزایش و کاهش می دهد و بداء و مشیت از آن اوست.(۲) عیاشی در تفسیرش به نقل از امام صادق علیه السلام همین مطلب را روایت کرده است.(۳)

دیدگاه علامه مغنیه

ایشان بر این باور است که معنای «ید» در اینجا همان معنای «یمینه» در سوره ی زمر آیه ی ۶۷ است: {وَ السَّماواتُ مَطْوِیّاتٌ بِیَمِینِهِ} که یمین به معنای قدرت می باشد. اینکه خداوند «یداه» گفته یعنی مثنی آورده، نه مفرد، بدان جهت است که مثنی از لحاظ ظاهر رساتر و از لحاظ محتوا نیرومندتر است.(۴)

۱- علامه طباطبایی، همان، ج۶، ص۳۳.

۲- قمی، علی، تفسیر قمی، ج۱، ص۱۷۱.

۳- ابونضر، محمد، تفسیر العیاشی، ج۱، ص ۳۳۰، شماره۱۴۷.

۴- مغنیه، محمدجواد، ج۳، ص۱۴۸.

دیدگاه آیهٔ الله مکارم

ایشان در ذیل آیه ی شریفه این گونه می نویسد: یهود «ید» را مفرد آورده بودند،اما خداوند در پاسخ آنها «ید» را به صورت «تثنیه» می آورد و می گوید: «دو دست خدا گشاده است» و این علاوه بر تأکید مطلب، کنایه از نهایت جود و بخشش خدا است؛ زیرا کسانی که زیاد سخاوتمند باشند با هر دو دست می بخشند. به علاوه، ذکر دو دست کنایه از قدرت کامل و شاید اشاره ای به نعمت های مادی و معنوی یا دنیوی و اخروی باشد.(۱)

امام رضا علیه السلام از مبسوطتان تعبیر به گشاده بودن دست می کند:

عن ابی الحسن الرضا علیه السلام قال: سمعته یقول: بل یداه مبسوطتان فقلت له یدان هکذا و اشرت بیدی الی یده؟! فقال: لا، لو کان هکذا لکان مخلوقا. ابوالحسن الرضا علیه السلام می فرماید که «بلکه دو دستش گشاده است» با دستم به دستش اشاره کردم و گفتم: دستانش چنین است فرمود: نه اگر چنین باشد که آفریده است.(۲)

نتیجه گیری

خلاصه ی کلام در مورد تشبیه و تجسیم خداوند این است که بین مذاهب کلامی اقوال گوناگونی وجود دارد و این عقیده از اعتقادات عرب جاهلی و یا یهود بوده که در بین مسلمین سرایت پیدا کرده است. شیعه و معتزله بر این عقیده اند که خداوند جسم نیست و هیچ یک از خواص و لوازم جسمانیت را

۱- مکارم شیرازی، همان، ج ۴، ص ۵۶۶.
۲- صدوق، همان، ص ۱۱۰.

برای او قائل نیستند اما احمد بن حنبل و اشعری و ابن تیمیه و... عباراتی را ذکر کردند صریحاً دلالت بر تشبیه و تجسیم خداوند دارد. متأسفانه این افراد در دام تشبیه گرفتار شدند و معتقدند کسی که منکر جسمانیت خداوند باشد بدعت گزار است؛ زیرا در شرع مذمتی پیرامون قائلین به جسمانیت ذکر نشده است، اما اختلاف عمده، از آیات و روایات نشأت می گیرد که می گویند خداوند دارای ساق و صورت و دست و... است که شیعه و معتزله و ماتریدیه این گونه صفات را تأویل می برند لیکن حنبلی ها و اشاعره و بعض احناف و وهابی ها آنها را حمل به ظاهر می کنند که کار را سخت می کنند. البته ناگفته نماند که دکتر قفاری در کتاب «اصول مذهب شیعه» آرای بسیاری تندی را در مورد شیعه نقل می کند و تلاش فراوانی دارد تهمت تشبیه را به شیعه نسبت بدهد و هشام بن حکم را به عنوان مصداقی ذکر می کند که ما به نقد و بررسی آرا و دفع تهمت تشبیه به هشام بن حکم پرداختیم همچنین در پایان کتاب آیات را از دیدگاه مفسران و متکلمان مورد پژوهش قرار دادیم که همه ی مفسران شیعه و معتزلی بر تأویل آیات قائل بودند ولی وهابیت و دلبستگان آنان تلاش دارند که به ظاهر آیات عمل شود. تفسیر کردن این گونه آیات قطعاً تجسیم و تشبیه خداوند را در پی دارد. ولی بیشتر دیدگاه ها در قرآن حکایت از تأویل آیات دارد که به صورت مختصر اقوال را ذکر کردیم. اگر دیدگاه ها با هم مقایسه شوند نتیجه ی نهایی به دست می آید و ما نتیجه ی داوری را به عهده خوانندگان عزیز می گذاریم.

امیدوارم که خداوند این بضاعت ما رامورد قبول قرار دهد.

قم المقدسه - جواد بامری

ص: ۳۱۴

کتابنامه

۱. قرآن کریم

۲. نهج البلاغه

۳. صحیفه سجادیه

۴. ابی محمدحسین، بغوی، تفسیر البغوی، ریاض، انتشارات دارطیبه، سال۱۴۲۳ ه- .ق / ۲۰۰۲، چاپ پنجم.

۵. ایجی، عبدالرحمن، شرح مواقف، بی جا، انتشارات رضی، بی تا، بی چا.

۶. ابن الجوزی، عبدالرحمن، دفع التشبیه، تصحیح طارق السعود، بیروت، انتشارات دارالهجرهْ، سال ۱۴۱۰ق / ۱۹۹۰م

۷. ابن فارس، ابوالحسین، معجم مقاییس اللغة، محقق: عبدالسلام محمد هارون، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۴۰۴ه- .

۸. ابن اثیر جزری، الکامل فی التاریخ، بیروت، داراحیاء التراث العربی، ۱۴۰۸ ه- ق، چاپ اول.

۹. آلوسی، محمود، روح المعانی، بیروت، انتشارات احیاء التراث العربی، سال ۱۴۰۵ه-/ ۱۹۸۵م، چاپ چهارم.

۱۰. ابن تیمیه، احمد، محقق: مروان کهک، مجموعه فتاوی تقی الدین، قاهره، انتشارات دارالکلمهْ الطیبه، چاپ اول، سال ۱۴۱۶ / ۱۹۹۵ م.

۱۱. ابن قیم، محمد، بدائع الفوائد، مصر، چاپ منیریه.

۱۲. ابن قیم، محمد، قصیدهْ النونیه، مصر، انتشارات تقدم العلمیه، سال ۱۳۴۴ه- ق.

ص: ۳۱۵

۱۳. ابن قیم، محمـد، حـادی الرواح، محقق: محمود حسن ربیع، مصـر، انتشـارات ملکیهْ العـامره، سـال ۱۳۵۹ه‍- / ۱۹۳۸م، چاپ دوم.

۱۴. ابن خزیمه، امام ابی بکر محمد بن اسحاق، کتاب التوحید، محقق: عبدالله بن عامر، قاهر، انتشارات دارالحدیث، سال ۱۴۲۳ ه‍- ق / ۲۰۰۲ م.

۱۵. ابـن خزیمـه، امـام ابی بکر محمـد بن اسـحاق، کتـاب التوحیـد و اثبـات صـفات الرب، مصـحح: محمـدخلیل هراس، مکه، انتشارات دارالبائر، سال ۱۳۹۸ ه‍- ق / ۱۹۷۸ م.

۱۶. ابن تیمیه، احمد، منهاج السنهْ،محقق: دکتر محمد رشاد سالم، چاپ اول، ۱۴۰۶ ه‍- ق / ۱۹۸۶ م.

۱۷. امین، سید محسن، کشف الارتیاب، محقق: حسن الامین، قم ۱۳۸۲ ه‍- ق / ۱۹۵۲ م.

۱۸. ابن اثیر، عز الـدین ابن الحسن علی بن ابی اکرم الشـیبانی، الکامـل فی التاریـخ، محقـق: علی شـیری، بیروت، انتشـارات دار احیاء التراث العربی، چاپ اول، سال ۱۴۰۸ ه‍- / ۱۹۸۹ م.

۱۹. ابو زهره، امام محمد، تاریخ المذاهب الاسلامیه، قاهره، انتشارات دارالفکر العربی.

۲۰. اسـفراینی، ابی المظفر، التبصـیر فی الـدین، محقق محمدزاهـد کوثری، انتشـارات مکتبه الاـزهریه للـتراث، سـال ۱۴۱۹ه‍- / ۱۹۹۹م، چاپ اول.

۲۱. ابی یعلی، محمد، طبقات الحنابله، بیروت، انتشارات دارالمعرفهْ، سال، بی تا.

۲۲. ابن ابی الحدید، شرح نهج البلاغه، قم، انتشارات دار الکتب العلمیه

ص: ۳۱۶

اسماعیلیان، بی تا.

۲۳. ابوریه، محمود، اضواء علی السنهْ المحمدیه او الدفاع عن الحدیث، بی جا، بی تا.

۲۴. ابن حزم، ابی محمد، الفصل، بیروت، انتشارات دارالندوه، سال ۱۳۲۰، بی چا.

۲۵. ابو حنیفه، فقه الاکبر، محقق: رفیق العجم، بیروت، انتشارات دار المنتخب العربی، سال ۱۴۱۸ه‍ - / ۱۹۹۸م، چاپ اول.

۲۶. اسد، حیدر، الامام الصادق و المذاهب الاربعه، بیروت، انتشارات دارالکتب العربی، سال ۱۳۹۰ق.

۲۷. ابونضر، محمد، تفسیرالعیاشی، تهران، انتشارات مکتبه اسلامی، بی تا.

۲۸. اسفراینی، ابومظفر، التبصیر فی الدین، بی جا، انتشارات المکتبهْ الازهریه للتراث، چاپ اول، سال۱۴۱۹ق.

۲۹. ابن بطوطه، رحله، ایران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، بی تا، بی چا.

۳۰. آل الشیخ، شیخ عبدالرحمن بن حسن، فتح المجید، شرح کتاب توحید، محقق: عبدالعزیز بن عبدالله بن باز، دمشق، انتشارات دار الخیر، چاپ دوم، سال ۱۴۱۸ ه‍ - / ۱۹۹۸ م.

۳۱. ابی شیبه، محمد، العرش، ریاض، انتشارات رشد، چاپ اول، سال ۱۴۱۸۰ه‍ - / ۱۹۹۸م.

۳۲. ابن قیم، مختصر الصواعق المرسله، محقق دکتر حسن بن عبدالرحمن العلوی، ریاض، انتشارات اضواء السلف، سال۲۰۰۴م / ۱۴۲۵ ه‍ -، چاپ اول.

۳۳. اندلسی، ابوحیان، تفسیر النهر الماد، محقق بوران و هدیان الفناوی،

ص: ۳۱۷

بیروت، انتشارات دارالجنان، سال۱۴۰۷ه‍- / ۱۹۸۷م، چاپ اول.

۳۴. الحموی، یاقوت بن عبدالله، معجم الادباء او ارشاد الأدیب الی معرفهْ الادیب، بیروت، دارالکتب العلمیه، سال ۱۴۱۱ ق.

۳۵. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، مترجم دکتر محسن مؤیدی، تهران، سال۱۳۶۲، چاپ اول.

۳۶. اشعری، ابوالحسن، مقالات الاسلامیین، مصحح هلموت ریتر، ویسبادن، دارالنشر فراتز شنایدر، سال۱۴۰۰ق / ۱۹۷۷ م.

۳۷. ابن ماجه، محمد، سنن ابن ماجه، محقق محمد الباقی، انتشارات دارالفکر.

۳۸. اشعری، ابوالحسن، الابانه، حیدرآباد دکن، دائرهْ المعارف العثمانیه، سال ۱۴۰۰ق/۱۹۸۰ م.

۳۹. ابن تیمیه، احمد، بیان تلبیس الجهمیه، محقق: محمدبن عبدالرحمن، انتشارات مؤسسه قرطبه، بی جا.

۴۰. نسفی، ابومعین، تبصرهْ الادله فی اصول الدین، محقق: حسین آتای، ترکیه، انتشارات نشریات رئاسهْ الشون الدینیه، سال۱۹۹۳م.

۴۱. ابن مرتضی، احمد بن یحیی معتزلی، القلائد فی تصحیح العقائد، بیروت، انتشارات دار شرق، سال ۱۹۸۵م.

۴۲. ابومنصور، ماتریدی، التوحید، محقق: فتح الله خلیف، بیروت، انتشارات دارالمشرق.

۳۳. ابومعین نسفی، التمهید فی اصول الدین، محقق: عبدالحی قابیل، بی جا، سال۱۴۰۷.

ص: ۳۱۸

۴۳. اشعری، علی، مقالات الاسلامیین، محقق:

محمدمحی الدین عبدالحمید، بیروت، انتشارات المکتب العصریه، چاپ اول، سال ۱۴۱۹ه- /۱۹۹۹۹م.

۴۴. امام ابی یعلی احمد بن علی بن المثنی الموصلی، مسند ابی یعلی، محقق: شیخ خلیل مأمون شیخا، انتشارات المعرفۀ، بیروت، چاپ اول، سال ۱۴۲۶ ه- / ۲۰۰۵ م.

۴۵. ابن منظور، لسان العرب، محقق: علی شیری، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی، سال ۱۹۹۸ م / ۱۴۰۸ه-، چاپ اول.

۴۶. اللالکایی، هبۀ الله ابن الحسن بن منصور الطبری، شرح اصول اعتقاد اهل السنۀ والجماعۀ، محقق: دکتر احمد بن سعدین حمدان القامدی، ریاض، انتشارات دار طیبه، سال ۱۴۱۳ ه- / ۲۰۰۳ م.

۴۷. الروق، محمد، الاسئله النجدیه علی العقیدۀ الواسطیه، ریاض، انتشارات دارابن خزیمه، سال ۱۴۲۰ه- ق، بی چا.

۴۸. الوردی، زین الدین عمر، تتمۀ المختصر، محقق: احمدرفعت بدراوی، بیروت، انتشارات دار المعرفۀ، سال ۱۳۸۹ه- /۱۹۷۰م، چاپ اول.

۴۹. الشایع، محمد، آراء ابن حجر هیتمی، ریاض، انتشارات دارالمنهاج، سال ۱۴۲۷ه-، چاپ اول.

۵۰. بخاری، محمد، صحیح بخاری، محقق: مصطفی دیب البفاء، بیروت، انتشارات داد ابن کثیر، سال ۱۴۰۷ / ۱۹۸۷ م، چاپ دوم.

۵۱. بخاری، محمد، الجامع الصحیح المختصر(صحیح بخاری)، محقق: مصطفی دیب البغا، بیروت،انتشارات دار ابن کثیر، سال ۱۴۰۷ه- / ۱۹۸۷م.

۵۲. بهاری، ابی محمد الحسن بن علی، شرح السنۀ، محقق: خالد بن قاسم

الرواوی، انتشارات دارالاثار، چاپ اول، قاهره، سال ۱۴۱۲ ه‍-/ ۲۰۰۳ م.

۵۳. بغدادی، عبدالقاهر، اصول الدین، بیروت، انتشارات دارالمدینه، ۱۳۴۶ه‍-/ ۱۹۲۸م، چاپ اول.

۵۴. بحرانی، میثم، شرح نهج البلاغه، قم، انتشارات دفتر تبلیغات، سال ۱۳۶۲ه‍- ش، بی چا.

۵۵. بیضاوی، عبدالله، انوار التنزیل و اسرار التاویل (تفسیر بیضاوی)، تهران، انتشارات مکتبه مروی، سال۱۳۶۳ه‍- ش، بی چا.

۵۶. بوطی، دکتر محمد سعید، السلفیه، دمشق، انتشارات دارالفکر، چاپ اول، سال ۱۴۰۸ه‍- / ۱۹۸۸م.

۵۷. برسوی، اسماعیل حقی، تفسیر روح البیان، بیروت، انتشارات دار احیاء التراث العربی.

۵۸. ترمذی، الجامع صحیح سنن ترمذی، محقق: احمد محدث، بیروت، دارالنشر احیاء التراث العربی.

۵۹. تفتازانی، مسعودبن عمر، شرح مقاصد، انتشارت بیروت، چاپ اول، سال ۱۴۰۹ ه‍- .

۶۰. جرجانی، علی بن محمد، شرح مواقف، منشورات رضی، قم، چاپ اول، سال ۱۴۱۲ ه‍- .

۶۱. تفتازانی، سعدالدین، محقق: عبدالرحمن عمیده، شرح المقاصد، قم، انتشارات رضی، سال ۱۴۰۹ه‍- / ۱۹۸۹م، بی چا.

۶۲. جنیدی، عبدالله شاکر محمد، اصول الاعتقاد عند الامام البغوی، عربستان،انتشارات مکتبه ابن تیمیه، دارالمعرفهْ، سال ۱۳۸۵ه‍- / ۱۹۶۵م، چاپ

اول.

۶۳. جوینی، عبدالملک، الارشاد، بیروت، مؤسسه کتب الثقافیه، سال۱۴۱۶، چاپ سوم.

۶۴. جوینی، عبدالملک، لمع الادله فی قوائدعقائد اهل السنهْ و الجماعهْ، محقق: دکترفوقیه حسین محمود.

۶۵. جوادی آملی، عبدالله، توحید در قرآن، قم، انتشارات اسراء، سال ۱۳۸۷، چاپ الهادی، چاپ چهارم.

۶۶. جابر بن ادریس بن علی امیر، مقاله التشبیه و موقف اهل السنهْ منها، ریاض، مکتبه اضواء السلف، چاپ اول، سال ۱۴۲۲ ه- / ۲۰۰۲ م.

۶۷. جوادی آملی، عبدالله، تفسیر تسنیم، قم، انتشارات اسراء، چاپ الهادی، چاپ هشتم، سال ۱۳۸۹ه- . ش.

۶۸. جوینی، عبدالملک، الارشاد، محقق اسعدتمیم، بیروت، انتشارات مؤسسه الکتب الثقافیه، ۱۴۰۵ه- / ۱۹۸۵م، چاپ اول.

۶۹. جوینی، امام الحرمین ابی المعالی عبدالملک، کتاب الارشاد، محقق: اسعد تمیم، بیروت، موسسه الکتب الثقافیه، چاپ سوم، ۱۴۱۶ ه- / ۱۹۹۶ م.

۷۰. حسن، امین، دایرهْ المعارف اسلامی شیعه، بیروت، انتشارات دارالتعارف، سال ۱۴۱۰ه- / ۱۹۹۰م.

۷۱. حلی، حسن، انوار الملکوت، قم، انتشارات رضی، سال۱۳۶۳ ه- ش، چاپ دوم.

۷۲. حنبل، عبدالله، کتاب السنهْ، محقق، ابوهاجر محمد زغلول السنهْ، بیروت دارالکتب العلمیه.

ص: ۳۲۱

۷۳. حلی، یوسف، انوار الملکوت، محقق: محمدنجمی زنجانی، انتشارات رضی، سال ۱۳۶۳، چاپ دوم.

۷۴. خویی، میزرا حبیب الله، منهاج البراغه فی شرح نهج البلاغه، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگی امام مهدی، چاپ چهارم.

۷۵. خویی، سید ابوالقاسم، التنقیح فی شرح عروهْ الوثقی، بیروت، انتشارات مؤسسه آل البیت، سال ۱۳۶۵ه- ش، چاپ دوم.

۷۶. خویی، سید ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم، انتشارات مدینه، سال ۱۴۰۳ه- ق، چاپ سوم.

۷۷. خیاط، ابوالحسین، انتصار والرد علی ابن الراوندی الملحد، قاهره، مکتبه الثقافهْ الدینیه، بی تا.

۷۸. خویی، ابوالقاسم، معجم رجال الحدیث، قم، انتشارات مرکز نشر آثار الشیعه، سال۱۳۶۹.

۷۹. دمیری، محمد، حیاهْ الحیوان، قم، انتشارات منشورات الرضی، سال ۱۳۶۳ه- . ش، چاپ دوم.

۸۰. دیوبندی، مولانا محمود حسن، تفسیر کابلی، محقق: مولانا شبیر احمد دیوبندی، تهران، انتشارات احسان، سال ۱۳۸۵، چاپ یازدهم.

۸۱. دارمی، امام عثمان، رد علی الجهمیه، محقق ابوالاشبال و احمد بن سالم عمزی، عربستان، انتشارات دارالکیان.

۸۲. ذهبی، محمد، نصیحهْ الذهبی الی ابن تیمیه، بیروت، انتشارات دار المشاریع للطباعه و للنشر، سال۱۴۱۹ه- ق، چاپ اول.

۸۳. ذهبی، میزان الاعتدال، محقق: علی محمد و شیخ عاد احمد عبد

ص: ۳۲۲

الموجود، انتشارات دارالکتب العلمیه، بیروت، چاپ اول، سال ۱۹۹۵.

۸۴. رشید رضا، محمد، تفسیرالمنار، بیروت، انتشارات دارالمعرفهْ، چاپ دوم.

۸۵. ربانی، علی، فرق و مذاهب اسلامی، قم، انتشارات مرکز جهانی علوم اسلامی، سال ۱۳۸۱، چاپ توحید؟؟؟

۸۶. راغب اصفهانی، مقدمه جامع التفسیر، محقق: احمد حسن فرخات، انتشارات دار الدعوهْ، سال ۱۴۰۵ ه- ق / ۱۹۸۴ م.

۸۷. روحانی، سیدمهدی، بحوث مع اهل السنهْ والسلفیه، بی جا، بی تا.

۸۸. زنجانی، شیخ فضل الله، تاریخ علم الکلام، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، سال۱۴۱۷ه- ق، بی چا.

۸۹. زهاوی، جمیل، فجرالصادق، مصر، سال۱۳۲۳ه- ق، چاپ مصر.

۹۰. زوزنی، ابوعبدالله حسین، المصادر، سال ۱۳۴۵، چاپ اول.

۹۱. زهدی، جارالله، المعتزله، بیروت، انتشارات موسسه العربیه، للدراسات والنشر، ۱۴۱۰ه- / ۱۹۹۰م.

۹۲. زمخشری، محمود، تفسیر کشاف، قم، انتشارات نشرالبلاغه، سال ۱۴۱۳ق.

۹۳. سبحانی، جعفر، فرهنگ عقائد و مذاهب اسلامی، قم، انتشارات توحید، سال ۱۳۷۱ش، بی چا.

۹۴. سلیمان بن عبدالله بن محمد بن عبدالوهاب، تفسیر العزیز الحمید، محقق: مجدی بن مصور، بیروت، انتشارات دارالکتب العلمیه، چاپ اول، سا ل ۱۲۳۳ ه-.ق.

۹۵. سیوطی، ابوبکر عبدالرحمن، الدرالمنثور، بیروت، انتشارات دارالکتب العلمیه، بی تا.

۹۶. سقاف، حسن بن علی، السلفیه الوهابیه، اردن، انتشارات دارالامام النووی.

۹۷. سفارینی الحنبلی، علامه محمد بن احمد بن سالم، لوائح الانوار السنیه، محقق: عبدالله بن محمد بن سلیمان بصیری، ریاض، مکتبه رشد، ۱۴۲۱ ه‍ - / ۲۰۰۰ م، چاپ اول.

۹۸. شهرانی، علی بن محمد بن سعید، منهج ابن قدامه فی تقریر عقیدهٔ السلف، عمان، انتشارات بیت الافکار الدولیه، سال ۲۰۰۵.

۹۹. شرف الدین، سید عبدالحسین، موسوعه، بیروت، بی نا، سال ۱۴۲۷ه‍- / ۲۰۰۶م، چاپ اول.

۱۰۰. شوشتری، محمدتقی، قاموس الرجال، قم، انتشارات شریف الدین الرضی، چاپ اول، سال۱۴۲۲ق.

۱۰۱. شوشتری، نورالله، احقاق الحق و ازهاق الباطل، قم، انتشارات کتابخانه ی مرعشی نجفی، سال ۱۳۷۶ه‍- ش، بی چا.

۱۰۲. شیرازی، صدرالدین محمد، مفاتیح الغیب، محقق: محمدخواجوی، تهران، نتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، سال۱۳۶۳، چاپ اول.

۱۰۳. شیرازی، محمد، الحکمهْ المتعالیه، بیروت، انتشارات داراحیاء التراث العربی، سال ۱۹۸۱م، چاپ سوم.

۱۰۴. شهرستانی، محمد، الملل والنحل، محقق: امیرعلی مهنا و علی حسن فاعور،بیروت، انتشارات دارالمعرفهْ، سال ۱۴۱۳ق / ۱۹۹۲م.

۱۰۵. صالح بن فوزان، السلفیه، ریاض، دارالوطن.

۱۰۶. عبدالرحمن بن حسن، فتح المجید، ریاض، انتشارات دارالسلام.

۱۰۷. غزالی، محمد، قواعد العقائد، محقق: موسی محمدعلی، بیروت، انتشارات عالم الکتب، سال ۱۴۰۵ه- / ۱۹۸۵م، چاپ دوم.

۱۰۸. غزالی، محمد، الجامع العوام من علم الکلام، مصحح: المعتصم بالله بغدادی، بیروت، انتشارات دارالکتاب العربی، بی تا.

۱۰۹. مکدرموت، مارتین، اندیشه های کلامی شیخ مفید، ترجمه ی احمد آرام، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، سال ۱۳۷۳.

۱۱۰. محمد سعید رمضان البوطی، بدعت یا مذهب، ترجمه حسین صابری، سلفیه، انتشارات آستان قدس، سال ۱۳۷۵.

۱۱۱. مقدسی، امام موفق الدین ابی محمد عبدالله بن احمد بن محمد بن قدامه، شرح لمعه الاعتقاد، سال ۵۴۱ - ۶۲۰ ه- .

۱۱۲. مکارم شیرازی، ناصر، تفسیر نمونه، تهران، چاپ ۲۳، ۱۳۸۲ ه- ش، قم، دارالکتب الاسلامیه، چاپخانه امیرالمؤمنین.

۱۱۳. مادلونگ، ویلفر، مکتب ها و فرقه های اسلامی در سده های میانه، مشهد، انتشارات پژوهش های اسلامی آستان قدس رضوی، سال ۱۳۷۵ه- ش.

۱۱۴. معروف حسنی، هاشم، شیعه در برابر معتزله، محقق: سید محمدصادق عارف، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، چاپ سوم، سال ۱۳۷۹.

۱۱۵. مفید، محمد، اوائل المقالات، قم، انتشارات داوری، سال ۱۳۷۱ه- ش، چاپ دوم.

۱۱۶. مظفر، محمد حسن، دلائل الصدق، قاهره، انتشارات دارالعلم للطباعه،

ص: ۳۲۵

سال۱۳۹۶ه- ق، چاپ دوم.

۱۱۷. مفید، محمد، اوایل المقالات، قم، انتشارات کتابفروشی داوری، سال۱۳۷۱ه- ش، چاپ دوم.

۱۱۸. معرفت، محمدهادی، علوم قرآنی، قم، انتشارات تمهید، سال ۱۳۸۶، چاپ هشتم.

۱۱۹. مجلسی، محمدباقر، مرآهْ العقول، محقق: سیدهاشم رسول، انتشارات دار الکتب الاسلامیه، سال۱۳۶۳ه- ش / ۱۴۰۴ه- ق، چاپ دوم.

۱۲۰. مجلسی، محمدباقر، بحارالانوار، بیروت، انتشارات الوفاء، سال۱۴۰۳ه-/ ۱۹۸۳م، چاپ دوم.

۱۲۱. مفید، محمد، اوائل المقالات، محقق: شیخ فضل الله زنجانی، قم، انتشارات مکتبهْ الداوری.

۱۲۲. ------------- ، مجموعه رسائل الکبری، مصر الازهر، انتشارات مکتبه محمدعلی صبیح، سال۹۰۶ ه- ق.

۱۲۳. مغنیه، محمد، تفسیر کاشف، مترجم: موسی دانش، قم، انتشارات دفتر تبلیغات، سال۱۳۸۳ه- ش، بی چا.

۱۲۴. مجلسی، محمدباقر، مرآهْ العقول، مصحح: سید هاشم رسولی، تهران، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، سال۱۳۷۰، چاپ اول.

۱۲۵. قضاعی، سلامه القضاعی العزامی الشافعی، فرقان القران، بیروت، داراحیاء التراث العربی.

۱۲۶. ------------- ، قرهْ محیون الموحدین فی تحقیق دعوهْ الانبیاء والمرسلین معروف به مجموعه توحید نجدیه، محمد بن عبدالوهاب، محقق:

عبداللطیف.

۱۲۷. عسقلانی، احمد، فتح الباری، محقق: التزام عبدالرحمن محمد، بیروت، انتشارات دارالاحیاء التراث العربی، چاپ چهارم، ۱۴۰۸ ه- / ۱۹۹۸ م.

۱۲۸. حسینی، میرزا محمدعلی، شرح و ترجمه حادی عشر، محقق: شهرستانی، انتشارات مرکز نشر کتاب تهران، ۱۳۴۱ ش، چاپخانه مصطفوی.

۱۲۹. عبدالله،حنبل، السنهْ، محقق: زغلول، بیروت، انتشارات دارلکتب الاسلامیه، سال ۱۴۰۵ه- / ۱۹۸۵م.

۱۳۰. عثیمین، محمد، عقیده اهل السنهْ و الجماعهْ، ریاض، انتشارات دارالوطن، سال ۱۴۲۰ه- ق، بی چا.

۱۳۱. همایی، جلال الدین، مولوی نامه، انتشارات مؤسسه نشر، سال۱۳۶۹، چاپ هفتم.

۱۳۲. صدر، سید محمدباقر، بحوث فی شرح العروهْ الوثقی، قم، انتشارات مجمع الشهیدالصدر العلمی، سال ۱۴۰۸ه- ق، ------------- .

۱۳۳. طباطبائی، محمدحسین، مقدمه و پاورقی مرتضی مطهری، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین، سال۱۳۶۶ه-، بی چا.

۱۳۴. طبری، محمد، جامع البیان فی تفسیر القران، بیروت، انتشارات دارالجیل، بی تا.

۱۳۵. طبرسی، بی الفضل، مجمع البیان، محقق: محسن امین عاملی، بیروت، انتشارات موسسه اعلمی للمطبوعات، سال ۱۴۱۵ه- / ۱۹۹۵م، چاپ اول.

۱۳۶. طوسی، ابوجعفرمحمد، اختیار معرفهْ الرجال «معروف به رجال کشی»، مصحح: حسن مصطفوی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد، سال۱۳۴۸.

ص: ۳۲۷

۱۳۷. فخر رازی، محمد، تفسیر الکبیر، بیروت، انتشارت محمد علی بیضوت، چاپ اول، سال ۱۴۲۱ه- / ۲۰۰۰م.

۱۳۸. فخر رازی، محمد، تفسیر الکبیر، بیروت، انتشارات دارالاحیاء التراث العربی.

۱۳۹. فخر رازی، محمد، اعتقادات فرق مسلمین، نشر کلیات ازهر، سال ۱۳۹۸ه- / ۱۹۷۸م.

۱۴۰. قمی، قاضی سعید، شرح توحید صدوق، محقق: نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سال۱۳۷۳.

۱۴۱. قفاری، دکتر ناصر، اصول مذهب الشیعه، سال۱۴۱۵ه- / ۱۹۹۴م، چاپ دوم.

۱۴۲. قاضی عبدالجبار، فضل الاعتزال، تونس، انتشارات یونسیه، سال۱۳۹۳، بی چا.

۱۴۳. قضایی، سلامه، فرقان القرآن، بین الصفات الخالق و صفات الاکوان، بیروت، انتشارات دارالاحیاء التراث العربی، بی تا.

۱۴۴. کثیری، محمد، السلفیه، بیروت، انتشارات الغدیر، چاپ اول، سال۱۳۸۶.

۱۴۵. کاشانی، ملامحمدمحسن، تفسیر صافی، تهران، محقق سیدمحسن حسینی، انتشارات دارالکتب الاسلامیه، سال۱۴۱۹ه- / ۱۳۷۷،چاپ اول.

۱۴۶. کلینی، جعفر، اصول کافی، محقق: آیت الله محمدباقر کمره ای، قم، انتشارات اسوه،چاپ سوم، سال ۱۳۷۵.

۱۴۷. کاشانی، ملامحمدفیض، علم الیقین، قم، انتشارات بیدار،

ص: ۳۲۸

سال۱۳۸۵ه-ش، بی چا.

۱۴۸. ----------- ، الشافی فی الامامهْ، تهران، انتشارات مؤسسه الصادق، سال ۱۴۱۰ق.

۱۴۹. ----------- ، مصنفات الشیخ المفید، اوایل المقالات، بی جا، انتشارات الموتمر العالکی الالفیهْ الشیخ المفید، سال۱۴۱۳ ق.

۱۵۰. عبده، محمد، رسالهْ التوحید، ایران، بی نا، بی تا، بی چا.

۱۵۱. عبدالخالق، عبدالرحمن، شرح عقاید نسفی، زاهدان، انتشارات مکتبه اسلامیه، چاپ اول.

۱۵۲. هندی، علاء الدین علی المتقی بن حسام، کنز العمال، انتشارات مؤسسه الرسالهْ، بیروت، سال ۱۴۰۵ه- / ۱۹۸۵م، چاپ پنجم.

۱۵۳. همایی، علامه جلال الدین، فنون بلاغت، تهران، انتشارات نشر هما، سال ۱۳۷۱، چاپ اول.

۱۵۴. قمی، علی، تفسیر قمی، نجف، سال۱۳۸۷ه-، بی چا.

۱۵۵. عبدالحمید، صائب، کتاب ابن تیمیه، (حیاته، عقائده)، قم، انتشارات مؤسسه دائرهْ المعارف الفقه الاسلامی، مطبعه محمد، سال ۱۴۲۶ ه- / ۲۰۰۵ م، چاپ ----- .

۱۵۶. کاشانی، ملافتح الله، منهج الصادقین، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامی، سال۱۳۴۴، چاپ دوم.

۱۵۷. لاهیجی، محمد، تفسیر شریف لاهیجی، محقق: محمدابراهیم آیتی، انتشارات مطبوعاتی علمی، سال ۱۳۸۱ه- / ۱۳۴۰ش.

۱۵۸. نیشابوری، مسلم، الجامع صحیح مسلم، محقق: محمد فواد البامی،

بیروت، انتشارات دارالاحیاء التراث العربی.

۱۵۹. نجدی، سلیمان، هدیهْ السنیه، مصر، انتشارات المنار، سال ۱۳۴۲، چاپ اول.

۱۶۰. نیشابوری، مسلم، صحیح مسلم، بیروت، انتشارات احیاءالتراث العربی، سال ۱۳۷۴ه- / ۱۹۵۵م، چاپ اول.

۱۶۱. نورالله، شوشتری، مجالس المؤمنین،تهران، انتشارات اسلامیه، ۱۳۷۷.

۱۶۲. نیسابوری، مسلم، صحیح مسلم، محقق: محمد فوادی عبدالباقی، بیروت، انتشارات احیاءالتراث العربی.

۱۶۳. نصر حامد ابوزید، الاتجاه العقلی فی التفسیر، دارالتنویر، ۱۹۸۲.

۱۶۴. نووی، یحیی، صحیح مسلم، بیروت، دارالکتاب العربی، سال ۱۴۰۷ ه-.ق.

۱۶۵. نجاشی، احمد، الرجال، محقق: سیدموسی شبیری زنجانی، قم، انتشارات مؤسسه النشر الاسلامی، چاپ ششم، سال۱۴۱۸ق.

۱۶۶. وردانی، صالح، عقائد السنهْ و عقائد الشیعه، بیروت، انتشارات الغدیر، چاپ دوم، سال ۱۴۲۴ ه- / ۲۰۰۳ م.

ص: ۳۳۰

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



